منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

محمد شوقي الزّين

# تأويلات وتفكيكات

## فصول في الفكر الغربي المعاصر





مقاربات فكرية

# تأويلات وتفكيكات

## فصول في الفكر الغربي المعاصر



طبع في لبنان

# تأويلات وتفكيكات

## فصول في الفكر الغربي المعاصر

محمد شوقي الزّين

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING









**طبعة منشورات ضفاف الأولى: 1436 هـ - 2015 م**

**ردمك 978-614-02-1357-9**

**ردمك 978-9938-90-237-2**





كلمة للنشر والتوزيع

12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس

الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253

البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف بيروت: 9613223227+

editions.difaf@gmail.com



# إهداء

إلى صديقيَّ المتباعدين المتقاربين في هَرَم الشرق والغرب إلـى:

علي حرب وجاك درّيدا

*محمّد شوقي*

# المحتويات

# مقدمة الطبعة الجديدة

مرت أكثر من عشر سنوات على الطبعة الأولى من «تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر» الصادرة سنة 2002. كانت هنالك قراءات ومناقشات حول الكتاب، وفي الوقت نفسه طلبات كثيرة بإعادة نشره في طبعة جديدة. كنتُ أتلقى العشرات من الرسائل من طرف أساتذة وباحثين وطلبة يبحثون عنه ويريدون اقتناءه، وما كان لي منه بد. لم أفلح في الحصول على طبعة جديدة من لدن الناشر الأصلي. بعد انتهاء المدة القانونية لحقوق النشر والتوزيع وهي خمس سنوات بالنسبة للكتب وسنتان بالنسبة للمقالات والدراسات، وبحكم أنني استرجعتُ حقوق التأليف وبحكم الإلحاح في الطلب على اقتناء الكتاب من طرف الباحثين والطلبة، فإنني أوكلتُ لدور النشر "منشورات الاختلاف" و"منشورات ضفاف" و"دار الأمان" بإعادة إصداره في طبعة ثانية توفّر للقارئ، عبر المكتبات العمومية أو الجامعية، أو من خلال المعارض الدولية في العواصم العربية.

ما مصير «تأويلات وتفكيكات» بعد أكثر من عشر سنوات؟ لقد شق الكتاب طريقاً هاماً في الدراسات التأويلية والتفكيكية في العالم العربي، فكانت هنالك اقتباسات من الكتاب، وكان محط نقاشات، بما فيها الأطروحات الجامعية وأخص بالذكر الباحث فاتح بركات من جامعة سطيف 2 (الجزائر) الذي حضّر أطروحته في الماجستير تحت هذا العنوان: «في حوار التأويلية والتفكيك: بين غادامير ودريدا. المفترقات والمآلات»؛ والباحث بلال كوسة من جامعة تلمسان (الجزائر) الذي حضّر أطروحته في الماجستير بهذا العنوان: «تلقي الخطاب التفكيكي عند محمد شوقي الزين: المصطلح والتمثّل»؛ بالإضافة إلى مقالات ودراسات واستشهاد في الندوات. إلى غاية 2002، كانت الدراسات التأويلية والتفكيكية محتشمة، وساهم الكتاب بمضامينه الأكاديمية والبيداغوجية في جعل التأويل والتفكيك محط اهتمام ودرس. فأصبحت اليوم الساحة الفكرية تعج ببحوث وأطروحات حول التأويل والتفكيك والعلاقة الملتبسة بينهما.

جاء كتاب «الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية» (منشورات الاختلاف/الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008) كتكملة واستمرارية لهذا الكتاب، وكان في الأصل معنوناً بهذه الصيغة: «تأويلات وتفكيكات (2): صفائح نقدية في الفلسفة الغربية». لكن الناشر الأصلي احتفظ بالعنوان ورفض تكراره كجزء ثانٍ للمشروع، فكان أن اخترتُ عنوان «الإزاحة والاحتمال» أعالج فيه ثلاث قضايا فلسفية تخص التأويلات عند غادامير والتفكيكات عند دريدا والتكتيكات عند ميشال دو سارتو. لقد كان كتاب «تأويلات وتفكيكات» أول مغامرة قمتُ بها واكتشاف سعيد لأهم المحطات الفكرية في الفلسفة الغربية المعاصرة. جاء في صيغة أكاديمية وفي شكل لوحة عامة حول أهم الأفكار الفلسفية التي شكّلت الثقافة الغربية المعاصرة. والملاحَظ أن التأويلات والتفكيكات هي الجامع بين النقائض التي تميّزت بها هذه الثقافة، بين الاعتداد بالمعنى وانتفاء المعنى. يمكن القول أن «تأويلات وتفكيكات» هو دراسة في ظاهرة المعنى، بين ظهوره وأفوله، بين إفراطه وتلاشيه.

احتفظتُ في هذه الطبعة الثانية بأهم الدراسات الأصلية المشكّلة للكتاب و لم أرتئي إضافة دراسات جديدة حتى لا أفقد الكتاب مضمونه الجوهري والأصيل كأول كتاب في المكتبة العربية يعالج العلاقة الضدّية/الضمنية بين التأويل والتفكيك. الشيء الجديد الذي أضفته إلى الطبعة الثانية هو ثلاثة حوارات حول مصطلحات التأويل والتفكيك والمعنى والنص على هامش الكتاب؛ وأخص بالذكر حوارات مع الباحث الجزائري بلال كوسة من جامعة تلمسان، والكاتب المغربي أيوب المزيّن من فاس، والباحثين المغربيين يونس الأحمدي ورشيد ابن السيد من جامعتي سيدي بن عبد الله (فاس) ومولاي اسماعيل (الرشيدية). تبيّن هذه الحوارات جوانب كثيرة من الكتاب والعلاقة الإشكالية بين التأويل والتفكيك وأيضاً الدوافع الأولى في اختيار هذا المبحث النقدي والفلسفي.

أملي أن يجد القارئ في هذه الطبعة الجديدة موضوع همه الفكري أو بحثه الأكاديمي وأن أكون قد وفّيتُ بوعدي في إعادة نشر الكتاب ليستفيد منه الجميع، أياً كانت حقول اهتماماتهم: فلسفية، أدبية، فنية، اجتماعية، سياسية، دينية، إلخ.

**د. محمد شوقي الزين**

**وهران، 13 سبتمبر 2015**

# تقديم

بين دفّتي هذا الكتاب فصول ومحطّات في الفكر الغربـي المعاصر تزاوج بين الطرح الأكاديمي والقراءة النقدية حيث لم نراعِ فيها التسلسل المنطقي بين السابق واللاّحق أو التدرّج الكرونولوجي بين الماضي والحاضر أو الهوية الفلسفية بين الاختلافات الجغرافية والتاريخية والفكرية كما هو الحال مع ڤاتيمو الإيطالي أو غادامير الألماني أو رورتي الأميركي وبقية الفلاسفة الفرنسيين الوارد ذكرهم هنا. الشيء الوحيد الذي يمكن الانتباه إلى تطوّره وتحوّله أو انبجاسه وصيرورته هو مسألة "المعنى"، إذ يتدرّج هذا الأخير من التّنظير الفلسفي والمعالجة الفكرية في الهيرمينوطيقا (ڤاتيمو، غادامير، ريكور) إلى الانعدام أو الاندثار شبه الكلّي في "هبريالية"[1] بودريار مرورًا بسياقات التمظهر والتجلّي (دو سارتو) أو المأسسة والتلاحم مع الخطاب (فوكو) أو التحوّل والانخراط في العقل العملي (رورتي) أو التّلاشي والتمفصل مع اللاشعور واللامعنى (دريدا ولارويّل). لكن ليس المعنى هو المفهوم الرئيسي في الخطاب الفلسفي الغربـي المعاصر، لأنّ هذا الأخير حافل بجُملة من المفاهيم جرى تداولها ومعالجتها ودراستها حسب الأولويات والإستراتيجيات، لكن يبقى "المعنى" مع ذلك صُلب التفكير الفلسفي الغربـي، لأنّه غالبًا ما ركّز هذا التفكير على قضية المعنى في الوجود والتاريخ والذاكرة والإنسان والتفت إلى نقيض المعنى ليفهم المعنى ويكتنه أسراره ويسبر أغواره كما هو الحال مع ماركس أو نيتشه أو فرويد، ليرتقي هذا النّبش في مداخل المعنى إلى درجة التنظير والكتابة والزحزحة والتفكيك مع فوكو أو دولوز أو دريدا أو لارويّل أو بودريار.

---

(1) "هبريالية" تعريب لكلمة Hyperréalisme و Hyperréalité مثلما نقول "سريالية" Surréalisme. انظر الباب الأخير "جون بودريار وأفول الواقع".

## 1 – الفكر الغربي: مرايا وحلقات

قبل العودة إلى هندسة الخطاب الفلسفي الغربـــي، من الأولى تحديد ماهيـــة الفكر الغربـــي الذي نتحدّث عنه هنا من خلال نماذجه الرّاهنة بالاعتماد علـــى دراسة قيّمة لميشال فوشو[1] حول ماهية العقل الغربـــي. ينكشف تـــاريخ هـــذا العقل في رمزية المرآة حيث تنعكس حقيقته كصراع أزلي بين الإله والإنســـان أو بين المقدس والدنيوي، بحيث يسعى الثاني حلول محلّ الأوّل مـــن خـــلال تجربـــة علمانية أو علمنة أو تحويل الأخلاق الدينية والمتعالية إلى قيم وضعية إنسانية. المرآة كرمز وحدة الوجود ليست غريبة عن العقل الغربـــي أداة وفكرًا، صورة ومعنى. فليس من الغريب أن يكون سبينوزا قد بلور نظريته حول وحدة الوجود العقليـــة بناءً على رمزية المرآة، تلك المرآة، التي طالما عهدها واشتغل عليها عنـــدما كـــان يصقل المرايا كعمل وحيد كان ينال من خلاله قوت يومه. المرآة هـــي حضـــور التعالي في ثنايا المحايث أو التجسيد الرمزي للروح، فهي بذلك تعقد صلة وثيقـــة بالحقيقة. والبحث عن الحقيقة سبيله هو الذات والتأمل في ما تنطوي عليه الـــنفس البشرية من عوالم وألغاز. الحقيقة هي "مرآة" يرى عبرها الإنسان ذاته ويتأمّل فيها قواه وحدوده. الحقيقة (عبر رمزية المرآة) هي "كشف" بالمعنى الإغريقي، هي النور الذي ينعكس في المرآة الكونية ويضيء النفس البشرية بكل ما تحمله مـــن قـــوى عقلية وخيالية وفكرية: ميلاد "الفكرة" بفعل هذا البصيص المنعكس كما لاحـــظ أيضا ريتشارد رورتي في كتابه "الإنسان المرآوي" أو "الفلسفة ومـــرآة الطبيعـــة" (حسب العنوان الأصلي). حفريات العلوم الإنسانية التي صاغها ميشال فوكـــو في كتابه الشهير "الكلمات والأشياء" تبيّن هذا الانعكاس المتبادل للكائنات والأشياء من خلال عنصر التشابه أو التماثل في عصر النهضة. تعكس لوحة ڤيلاسكيز التي حلّلها فوكو لعبة المرايا وانعكاس الأشياء دون بلوغ حقيقة التمثّـــل الـــذي هـــو الموضوع المباشر للرسّام، فقط لأن الحقيقة رغم كونها المرآة المصقولة التي يتأمّـــل

---

(1) ميشال فوشو، تاريخ الأفكار والعقل المنعكس، ترجمة محمد شـــوقي الـــزين، الفكـــر العربـــي المعاصر، عدد 102 – 103، 1998، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان.

فيها الإنسان قضاياه المعرفية والأنطولوجية والميتافيزيقية، فهي في اللحظة نفسها الخفية التي لا تظهر: مفارقة عجيبة تجعل من شدّة الوضوح هو الاختفاء عينه. وهذا الاختفاء هو "ما لم يفكّر فيه" تاريخ الأفكار الغربي.

هذا الالتقاء المتواقت بين الحقيقة كمرآة والإنسان كمتأمّل في هذه المرآة يعكس نشوء المعنى كمسار حلقي يخلو من كلّ تطوّر أفقي. تاريخ الفكر الغربي من المفهوم الحلقي للتاريخ لدى الإغريقي إلى العود الأبدي عند نيتشه مرورًا بالوعي (النرجسي) المتمركز حول ذاته عند هيغل هو تاريخ حلقات متداخلة ومتجاورة من المعاني والدلالات. يبقى المركز هو القيمة المعيارية لكلّ دائرة من هذه الدوائر. فالتّاريخ الحلقي عند الإغريق يتمتّع بمركز أسطوري من خلال الرحلات والمغامرات التي يباشرها البطل ومن خلال الأحداث المقدّسة؛ الوعي الخالص الهيغلي هو مركز التجليات الأنطولوجية للكائن الذي يسعى في صورة حلزونية إلى بلوغ قمّة المعرفة المطلقة؛ العود الأبدي النيتشوي يتطلّع إلى ميلاد الإنسان الأعلى كنهاية حتمية للقيم المتعالية. وعليه فإنّ الصيرورة هي عود لانهائي، تجليات دورانية ومتدوّمة تنمّ عن الطّابع الحلقي لكل عصر من العصور. هكذا يصف ميشال فوكو في "الكلمات والأشياء" المنظومات المعرفية كطفرات حلزونية التي تتخذ شكل دوائر متشظية: التشابه هو مركز المنظومة المعرفية لعصر النهضة (القرن السابع عشر)؛ التمثّل هو مركز المنظومة المعرفية الكلاسيكية (القرن الثامن عشر)؛ والتاريخ يُعتبر المركز الأساسي للحداثة في القرن التاسع عشر، الذي يقطع صلاته مع أنظمة الرؤية والتعبير في العصرين السابقين ويعلن عن ميلاد قوّة مبهمة (الحياة) تتكلم في الإنسان ككائن حي ناطق عامل (الذات) يفكّر حول الحياة واللغة والشغل (الموضوع)، لكنه يخفي نظام تناهيه الخاصّ وإنه مجرّد "إبداع قد برهنت حفريات نظامنا الفكري بسهولة عن تاريخه القريب والنهاية المحتملة قريبًا"[1].

غير أنّ الفكر الغربي يدرك المعنى كشظايا من الدلالات المتناثرة والطافية على سطح الخطابات بفعل انكسار المرآة الكونية المتعالية التي تعكس انطلاقا من "موت الإله" مع نيتشه حتى "موت الإنسان" مع فوكو فقط أضواء متعدّدة نظيرة الشظايا التي

(1) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، باريس، غاليمار، 1966، ص398.

خلّفها انكسار المرآة. نهاية اليقين في الفكر الغربـي هو تقـويض المعـنى الكـوني والشامل للحديث عن دلالات متشظية تعبّر عن أنسجة خطابية ممزّقة لوقائع معقّـدة ومتشابكة والحقيقة المتعالية والمطلقة للحديث عن حقائق مبعثرة محايثـة للممارسـات الفردية والاجتماعية والأفعال والسّلوكات كممارسات خطابية متنـافرة ومتعـدّدة المصادر والمقاصد؛ والتّاريخ الشامل والخطّي للحديث عن تواريخ خاصّة ومجزّأة. هذه الدلالات المتشظية والحقائق المبعثرة والأحداث المحايثة هي مجرّد دوائـر أو حلقـات متداخلة تخلو من مراكز أو هي حلقات متدوّمة تدفع خارجها كل فكرة متعاليـة أو لاهوتية تسعى إلى التّحكّم في نظامها ونسقها بصورة مفارقة وهي دوائر تجسّـدت في تاريخ الفكر الغربـي في صورة نرجسية ومركزية للعقل الكوني Logocentrisme.

## 2 - الفكر الغربي: وَهْم الثنائيات

هل عمد فلاسفة الاختلاف إلى هدم المعنى ومحاصرة الحقيقة والحـديث بلُغـة النهايات على سبيل التّهويل الإسكاتولوجي (الأخـروي) أو السّـقوط في العدميـة واللاأدرية؟ ننبّه على أنّه كانت هناك قراءات سلبية جـرى اعتمادهـا في الفضـاء الغربـي لمفكّري ما بعد الحداثة، لأنها قراءات تختزن تراثًا كميًّا نوعيًّا لا يزال ينظر إلى العالم والوجود والحقيقة والقيمة والإنسان من منطق ثنائي مانوي ومنطلق ازدواجـي بين الخير/الشّر أو المعنى/اللامعنى أو الحقيقة/الزيف. عُقم هذه القراءات هو أنها تناولت خطاب ما بعد الحداثة من وجهة عكسية، أي أنّها قامت بموقعة هذا الخطاب ضـمن الخطابات الداعية إلى اللامعنى والزّيف واللاشعور والعدمية. لكـن قـراءة متأنيـة في المشاريع الفكرية لفلاسفة ما بعد الحداثة تبيّن إلى أيّ مدى استطاعت هذه المشـاريع، على اختلاف منابعها ومنازعها وتباين آلياتها وطرائقها، في تبيان أنّ كلّ حقيقـة إنمـا تختزن على نقيضها في ذاتها ولا تتموقع مقارنة مع هذا النقيض لتقدّم نفسها على أنهـا الصّواب ونقيضها هو الخطأ أو أنها الحقيقة ومقابلـها هـو الزيـف. لا شـكّ أنّ الإيديولوجيات القائمة على منطق ثنائي أو ازدواجي تنتصر من خلاله لطرف علـى حساب الطرف الآخر وتضفي على الطرف المنتصَر له كلّ عناوين الخلوص والبداهـة والحقيقة والخير والتعالي في مقابل الطرف المستبعد الذي تُسند إليه صـفات النجاسـة

والزيف والشر والسقوط؛ لم تقم (هذه الإيديولوجيات) في الواقع سوى بإنتاج أوهامها وأفخاخها وهو ما يفسّر الآن عُقم أطروحاتها وبؤس تنظيراتها[1]. وعليه، لم يهدف فلاسفة ما بعد الحداثة إلى بناء صروح المتقابلات وجها لوجه في نزيف عنيف أو تدافع أو تطاحن بقدر ما اختاروا الغوص في رسوبيات الفكر والتأمّل في أقنعة الحقيقة لتبيان أن الحقائق تنطوي على ما تستبعدها وتستحيل إلى أضدادها من حيث لا تحتسب، فاللاوعي يقطن الوعي ويتخلّل أوعيته ويغمر وعاءاته كما أنّ اللامعقول يتمفصل مع صفائح المعقول ويتشابك مع دروبه وتنويراته مثلما أنّ اللاّمفكّر فيه يطوف حول مراكز التفكير ويلتفّ حول أعمدته وأقطابه. عمل هذا الرهان المابعد حداثي على تبيان وهم المطلقات والحديث عن حقائق مفارقة ومقدّسة لا يشوبها وهم ولا يعتريها خلل. قد تتحقّق المطلقات أو الطوبويات في الذِّهن أو النوم أو الموت، لكن في عينية الواقعة وراهنية الحدث لا تماهي بين الأشباه ولا ائتلاف بين النظائر، بل لا تطابق في الهوية عينها.

يحبّذ الفكر الغربي المعاصر ومن خلال نماذجه الما بعد حداثية اللعب والمغامرة في هذا المجال المائع والمتموّج بين الأضداد والمتقابلات ليصبح همّه هو العلاقات وليس الفردانيات والمجالات التحويلية وليس الماهيات الماورائية أو الثابتة[2] والفضاءات المتدوّمة والمتحرّكة وليس المونادات الذرية والمغلقة. وإذا كان الحال كذلك على المستوى النظري والمعرفي، فإن الحقل العملي أو الفضاء الفعلي والتواصلي يتجاوز أوجه الصنمية والثبوت أو السرمدية والهوية المحصّنة لينفتح على حقائق العلاقة والتواصل والتبادل والتّحوّل.

**محمّد شوقي الزّين**

آكس آن پروڤنس (فرنسا)

16 تموز 2001.

---

(1) اُنظر: علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

(2) علي حرب، الماهية والعلاقة. نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1998.

# نموذج التأويل
# في الثقافة الغربية

-I-

# الهيرمينوطيقا من منظور جياني ڤاتيمو

في كتابه الشهير "فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة" يقرّر الفيلسوف الإيطالي جياني ڤاتيمو الحقيقة التالية: أصبحت الهيرمينوطيقا "لغة شائعة" أو نموذجا محوريا في الثقافة الغربية المعاصرة. وفي هذا الكتاب وغيره من الكتب القيمة لڤاتيمو، يمارس الفيلسوف الإيطالي ما أسماه منذ سنوات بـ "الفكر الضعيف" والذي يعني نهاية المفاهيم القصوى، والتّصورات الميتافيزيقية التي ورثها المعاصرون عن الإغريق والحداثة وبداية الكتابة الإستراتيجية التي تجمع بين الفلسفة والأدب وتسير وفق رؤية جمالية ومجازية في وصف الوقائع والتعامل مع الخطابات. فليس غريبا أن يعتبر ريتشارد رورتي البراغماتية الجديدة تقترب في مبناها ومعناها من "الفكر الضعيف" الذي نظّر له ڤاتيمو[1] في محاولة منه لتبيان نهاية الاعتداد بالأنساق الميتافيزيقية والمفاهيم الفلسفية التي ميّزت الثقافة الغربية منذ التنظير المنطقي الأرسطي إلى الإغلاق الفلسفي مع هيغل. ويلاحظ ڤاتيمو أنّ كلّ العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهيرمينوطيقا بما في ذلك "التفكيك" الذي يظلّ، رغم نظريات اللاشعور واللامعنى، إقليما تأويليًا في غاية الدّقة والحُنكة. والتأويل كما يرى ڤاتيمو لم يعد محصورا في الفروع المعرفية التي وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي والمتمثّلة في اللاهوت (التأويل الديني) والحقوق (التأويل القانوني) والأدب (التأويل الرومانسي) والفكر (التأويل الفلسفي)، وإنما أصبح تأويلا عالميًّا يخصّ

---

(1) أُنظر: ريتشارد رورتي، العلم والتضامن: الحقيقة بدون سلطة، منشورات ليكلا، 1990، ص12

التّجربة الإنسانية في رمّتها وينحو صوب الوصف الدقيق والتّنوع الخلاّق فضلاً عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع من مراصد مختلفة.

وإذا جاز اختصار التأويل مع ڤاتيمو فهو، قبل كل شيء، تأملات عملية أو قراءات تفكيكية في "اللغة" بوصفها هيكلاً للتنسيق أو مستودعا للتدليل أو فضاء للتشكيل. وانتقلت الهيرمينوطيقا المعاصرة، حسب ڤاتيمو، من الطابع الأنطولوجي مع هايدغر إلى البُعد اللغوي مع غادامير وإن كان الفضل يعود إلى هايدغر في قراءة بنية الفهم وهيرمينوطيقا الوجود - في - العالم (أو الدازين) والتي سار على منوالها غادامير في إعادة قراءة التراث الغربي كما يتبدّى في حقوله النظرية الثلاثة: الفن والتاريخ واللغة. لكن يذهب غادامير إلى أبعد من الطرح الأنطولوجي عندما يجعل من "اللغة" معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة الغربية، لأنّ التجربة الإنسانية لا تتبلور إلاّ في اللغة، بل هي لغة بامتياز لها الأساليب المتنوعة والطرق المختلفة في مقاربة عوالم ممكنة قابلة للتشكيل أو الابتكار. ولأن التجربة الإنسانية هي الحلبة الفكرية والعملية التي تجوبها الحقيقة ليس كمبتغى أصلي أو نتاج طريقة أو منهج وإنما كإعادة وصف وقراءة (رورتي) أو صناعة وتأويل (غادامير) أو فعل تأويلي وتقنية دلالية (ڤاتيمو) أو استحالة التطابق واعتباطية الأثر (دريدا).

## 1 - الحقيقة والتأويل: العدمية في الهيرمينوطيقا:

يقول ڤاتيمو: "كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية"[1]. ويظلّ نيتشه، حسب ڤاتيمو، صاحب العنوان التأويلي البارز بناء على مقولته الشهيرة "لا يوجد وقائع وإنّما فقط تأويلات". وأتاحت هذه المقولة لڤاتيمو إعادة قراءة الهيرمينوطيقا كفكر عدمي بالمعنى الذي سنراه لاحقا. بتعبير آخر، الحقيقة والتأويل وجهان لعملة واحدة. وربط الحقيقة بالتأويل هو، كما فعل غادامير ورورتي وڤاتيمو، نقض البُعد الأحادي والتمركزي والذاتوي والسلطوي في الثقافة الغربية قصد ربط الحقيقة بوجهها العملي والمحايث والمتنوّع. والفكر الغربي المعاصر منذ نيتشه هو هذه الإرادة في توجيه الوعي

---

(1) جياني ڤاتيمو، فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس- بروكسل، 1997، ص14.

نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تشكّل أو تنوّع ينتفي معها الإطلاق أو التعـالي أو القداسة أو الأسطرة. إذا كانت الحقيقة عبارة عن تأويل فإن التأويل ليس فقط "تاريخية الحقيقة" (أو الحقيقة بوصفها تاريخ الخطابات والإرادات والتمثّلات والمؤسّسات) وإنما أيضا "حقيقة تاريخية" تجلّت في صراع التأويلات وتنوّع التفسيرات واختلاف الأذواق والآفاق. فالتأويل ليس مجرد وصف أمين للواقع أو تفسير متطابق للنص وإنما هو "إحالة" أو بالتعبير التفكيكي "اختلاف" كتخلّف وإرجاء. وهذه الإحالة تؤول، حسب ڤاتيمو، إلى كينونة عدمية لأن التأويل هو، في الواقع، عدم استنفاد موضوع التأويل وقراءة لا تحطّ رحالها عند دلالة بليغة أو معنى يمكن القبض عليه أو واقع يسهل وصفه والتماهي معه. التأويل هو، في الحقيقة، "تأويلات" (بالجمع) على سبيل التتابع (تأويل يؤول إلى تأويل) والتّساوق (تأويل يضاهي تأويل) والتي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت لأن الإشارة لا تقع سوى على واقع متقلب أو حدث متألّب. إذا كانت العدمية قد آلت عند نيتشه إلى (1) نزع الهالة القيمية من القيم و(2) حكائية العالم أو العالم بوصفه حكاية؛ فبلغة ڤاتيمو هناك فقط الأذواق الجمالية التي تتساوى كلّها وانعدام الوقائع بوجود تأويلات هي إرادات أو نزوعات أو رؤى في العالم. هكذا يصف ڤاتيمو الهيرمينوطيقا: "ميتا نظرية في لعبة التأويلات". القواعد التي تستحدثها الهيرمنيوطيقا هي أساليب نوعية وذوقية محايثة للتجربة التأويلية وليست قوانين برّانية جاءت لتقيم الأحكام على سبيل الصّحة والخطأ أو التّماهي مع الذّات أو التّطابق مع الواقع. وتنخرط تجربة الحقيقة في هذا الاستحداث المحايث للقواعد والمنخرط في التأويل كحقيقة تاريخية.

وتعبّر لعبة السؤال والجواب التي ورثها غادامير عن حوارية سقراط، عند ڤاتيمو، عن الطّابع اللانهائي والعدمي للتأويل بحيث كل جواب عن سؤال هو ضمنيا سؤال مفتوح لا ينغلق. وينمّ هذا الطابع اللانهائي عن نمط في الأشكلة يسمّيها ڤاتيمو "أنطولوجيا الرّاهن"[1] وهي إجابات عن أسئلة محايثة تتحوّل

---

(1) جياني ڤاتيمو، "أنطولوجيا الراهن"، في: ماذا يمكن للفلسفة أن تفعل بتاريخها؟ دراسات تحت إشراف جياني ڤاتيمو، منشورات لوسوي، باريس، 1989، ص163 – 186. وهي دراسات لـجياني كارشيا، ألدو غارغاني، ديغو ماركوني، جيا كومو مارامـاو، ريتشارد رورتي، ستانلي روزن، جياني ڤاتيمو، وفرانسوا ڤال.

بدورها إلى أسئلة ينتفي معها الجواب الحاسم والقاطع. هذه الأنطولوجيا، كما عبّر عنها هايدغر نظريا وأدرجها ميشال فوكو عمليا في قراءة الحداثة، هي مجاوزة الميتافيزيقا كوحدة سكونية وثبوتية ونظرية حول الوجود وتفرّعاته أو التجربة وتجلّياها. يكون ڤاتيمو قد سحب البساط من تحت أرجل هابرماس، لأنّ أنطولوجيا الراهن كما مارسها فوكو مثلا ليست قراءة في الحداثة هدفها الاعتداد بقيم الحداثة والأنوار وإنما إحالة إلى الفكر العدمي كما تمارسه الثقافة الغربية من خلال التأويل[1] كما يذهب ڤاتيمو وبول ڤاين. فليس غريبا أن يربط فوكو تقنيات التأويل بالثلاثي ماركس - نيتشه - فرويد، لأنّ الوقائع المجتمعية أو الوجودية أو النفسية لا تتبدّى سوى في طيّات الإحالة والمجاوزة كلعبة في السؤال والجواب أو تقنية في التأويل والإزاحة أو آلية في الكشف والاختراق، لكنها لعبة أو تقنية أو آلية بدون "غائية" تقطع صلتها مع الغايات القصوى أو الأهداف المفارقة والسرمدية لتكشف عن حالة عدمية وإحالة تأويلية كسيرورة أو صيرورة أو مصير.

## 2 - نمط الوجود ونمط المعرفة في الهيرمينوطيقا:

السيرورة العدمية والتأويلية كما يعالجها ڤاتيمو هي، قبل كل شيء، انتفاء التأسيس أو المبدأ أو الأصل[2]، وهذا ما يطبع الفكر التأويلي الذي غدا مع هايدغر وغادامير وأيضا رورتي هو"نمط في الوجود" وليس "نمطًا في المعرفة" بعد الفصل الحادّ الذي أقامه رورتي بين الابستمولوجيا والهيرمينوطيقا. نمط الوجود هو استحالة أن يتأسس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص وإنّما ينحو قُدُمًا صوب التّعدد والانفصال أو الحياة والموت وتصبح هويته في "عدميته" بالذات أي استحالة كونه "هو" دومًا دون تبدّل أو تحوّل أو تقلّب أو استحالة التماهي ومع ذاته أو صورته أو أن يظلّ بماهيته الجوهرانية الثابتة. الكائن هو قبل كل شيء

(1) أُنظر: جياني ڤاتيمو، نهاية الحداثة: العدمية والهيرمينوطيقا في ثقافة ما بعد الحداثة، منشورات لوسوي، باريس، 1987.

(2) ڤاتيمو، نهاية الحداثة، المرجع نفسه، ص122.

"حدث" أو "واقعة" وكل حدث يكتنفه التّبدّل والتّحوّل وتبدو ماهيته في التباسه وتكوثره أو في تعدّده وانشطاره. يمكن القول، مع ڤاتيمو، أن الثقافة الغربية المعاصرة بانفتاحها على العدمية (استحالة التأصيل والتأسيس + تحوّل متدوّم في التأويل وفي الكائن) انتقلت من "نمط المعرفة" الذي ساد مع انفجار التقنيات العلمية والقراءات الوضعية التي تبحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ وضعي صارم أو قانون كوني شامل أو مطابقة تامّة بين الشيء ومدلوله إلى "نمط الوجود" الذي ينفتح على الخيال والذوق والمجاز والتأويل. ويعود ڤاتيمو مرارا في كتبه لمناقشة الفصل الحادّ الذي أقامه ريتشارد رورتي[1] بين الإبستمولوجيا (أو نمط المعرفة) بوصفها علمًا عاديًا هدفه التنسيق والربط أو المطابقة والتشميل والهيرمينوطيقا (أو نمط الوجود) كعلم ثوري وتثويري (حسب التعبيرات التقنية لتوماس كوهن) يفتح الآفاق أو لعبة السؤال والجواب أو أنماط الأشكلة والمساءلة. بتعبير آخر، تتموضع الإبستمولوجيا داخل نماذج علمية وموضوعية، فهي افتتاح نموذج جديد أو استحداث رؤية مغايرة أو إدماج لعبة جديدة. فكل شيء رهين الممارسات الإستراتيجية والتخمينات الاستراتيجيمية (stratagème) في الهيرمينوطيقا. لكن يتساءل ڤاتيمو بحق إذا كان الفصل الذي أقامه رورتي بين العلم والتأويل أو بين الابستمولوجيا والهيرمينوطيقا هو في حدّ ذاته فصلاً إبستمولوجيا أي برهانيا ومنطقيا أم هو فصل تأويلي يدمج العناصر الجمالية والشاعرية والخطابية. بناءً على هذا التساؤل لا يرى ڤاتيمو في الهيرمينوطيقا بحثًا عقيمًا عن المطابقات أو إجابة مستمرة عن السؤال الكلاسيكي الذي بادر دلتاي إلى طرحه في معرض تأسيسه العلمي والموضوعي للعلوم الإنسانية وهو إلى أيّ حدّ تتصف هذه العلوم بالعلمية والموضوعية، وإنما يرى في التجربة التأويلية قيمة جمالية أو حقيقة بلاغية وخطابية أو قراءة مجازية.

---

(1) اُنظر: ڤاتيمو، فيما وراء التأويل، المرجع نفسه، ص25، ونهاية الحداثة، المرجع نفسه، ص155.

## 3 - لغة الوجود وكينونة اللغة: اللغة - المسكن:

بهذه الأوصاف أو القيم الميتانظرية يكون ڤاتيمو، على منوال غادامير وورتي، قد حرّر الهيرمينوطيقا من الأوهام العلموية والصرامات الإبستمولوجية لتغدو تجربة شاعرية وخطابية تقول فيها اللغة كل ما يمكن قوله من فضاءات أو تجارب. وهذا لا يعني طبعا انتفاء البرهان في الخطاب التأويلي ليكتسحه البيان وإنّما كل تجربة في الحقيقة أو الصدق (المنطقي) إنّما تسكن اللغة والتي هي أوسع من أن تُختزل إلى مجرّد قضايا أو رموز. إنها بالأحرى فضاء وجودي يسكنه الإنسان ولا يستنفد عوامله أو مساحاته. وفي رحاب هذا المسكن (كما وصف به أيضا هايدغر اللغة أو فوكو المنطوق) يتأتّى للإنسان تنسيق علاماته منطقيًا أو البحث عن شروط إمكاناته إبستمولوجيا أو ممارسة كينونته أنطولوجيا. تحيل حقيقة المسكن، حسب ڤاتيمو، إلى المهارة المكتبية أو مساحة المكتبة بوصفها لغة المسكن تنطوي على غرف المعارف والمعاجم[1] فليس غريبا أن يكون المعنى الاشتقاقي للميتافيزيقا يدلّ على الكتاب والمكتبة أو كيفية التصنيف والتعريف أو تريب الحروف والكلمات في كتاب وترتيب الكتب والمعاجم في مكتبة. إلاّ أنّ الميتافيزيقا، في بعدها الاشتقاقي، ظلّت سجينة هذا الترتيب أو التنسيق أو الجمع بين كوكبات الفضاء المكتبي كمطابقة بين الحرف ومعناه أو الدال ومدلوله أو المضمون وتصوّره، لكن حذاقة هايدغر في تفكيك الميتافيزيقا أو مهارة غادامير وورتي في تثوير الهيرمينوطيقا وتطويرها هي مجاوزة ما يتركّب ويترتّب في اللغة نحو ما تكون عليه اللغة بالذات بوصفها منبعًا للدلالات المتفجّرة أو مساحة للعب الفكرية أو حقلاً لإنتاج المجازات أو مختبرًا لإثراء الخيالات أو حيّزا لممارسة الكتابات. الهيرمينوطيقا هي في نهاية المطاف عبارة عن "خطابة" أو "بلاغة" تكشف فيها اللغة عن خزائنها اللانهائية وأشكال تعبيراتها أو توصيفاتها المتعدّدة. يلاحظ ڤاتيمو أن الهيرمينوطيقا غالبًا ما كانت محلّ انتقادات صارمة تعيب عليها إطنابها في الخطابة وطابعها اللاعقلاني بالمعنى الذي تكون فيه العقلانية هي القدرة

---

(1) ڤاتيمو، فيما وراء التأويل، المرجع نفسه، ص85.

على البرهنة بحجج متّفق عليها تجوب مساحة الفعل التواصلي أو الحوار الجماهيري وليس مجرّد حدوس فردية أو كتابات غير نسقية. لكن المعنى "الضّعيف" أو البسيط الذي يضفيه ڤاتيمو على العقلانية يحمل دومًا في طيّاته هواجس الموضوعية والعلمية، حتى وإن كانت لهذه المؤاخذة شرعيتها وصحتها من وجهة نظر إبستمولوجية لأن الهيرمينوطيقا لا تقول الأوهام المبهمة أو الهيروغليفيات الغامضة في حديثها عن مواضيعها التاريخية أو الأدبية أو الفلسفية لأنها لا تنفك بهذا المعنى عن البرهنة وإرادة الفهم، لكن الفاصل الذي يجعلها تتجاوز هذه التقنيات العقلانية أو الأساليب البرهانية هو قدرتها في تفجير ينابيع اللغة لتعبّر عن ذاتها وتكشف عن مكبوتاتها وطيّاتها وليس مجرّد عملية ميكانيكية في البرهنة والتنسيق أو ممارسة روتينية في المطابقة والتنميق. اللغة هي أبعد من أن تكون مجرّد لعبة منطقية وأوسع من أن تكون هندسة ألسنية. فهي تكشف عن كينونتها وثرائها في الأشكال المتنوّعة التي تتبدّى في الابتكارات الفنية والجمالية أو الأساليب البلاغية والخطابية أو المهارات المجازية والاستعارية.

## 4 – التأويل والتفكيك: من الصّرامة المنهجية إلى اللعبة الإستراتيجية

هذا يوضّح إلى أيّ مدى يعتبر رورتي تفكيكية دريدا الممارسة المُثلى في تعاطي الفلسفة والأدب بوصفهما تجربة تأويلية أي المهارة أو القدرة على إبداع أشكال بلاغية أو صور مجازية أو معاجم تقنية ومفهومية. تصبح اللغة في الممارسة التفكيكية فسحة للعب وفق تجربة جمالية ومجازية تنتفي معها هواجس المطابقة أو البحث المستميت عن النسب بين الشيء وصورته أو الدال ومدلوله. لأن الأمر يتعلق فقط بمجال للحركة والتداول أو فسحة للعب والتواصل أو حلبة للصراع والتقابل. هذا يفسّر، كما سلف الذكر، إلى أي مدى تصبح فيه التأويلات والتفكيكات "غير عقلانية" أي غير برهانية وإنما فقط جمالية أو مجازية أو بلاغية. إنها تعبّر بالأحرى عن "لعبة النّرد" (ستيفان ملارميه) حيث تسود الاعتباطية والاحتمالية ولا يجدر الحديث عن أسباب الاختيار المنهجي أو علل المقاربة الابستمولوجية. التأويلات والتفكيكات هي "لعبة نرد" لغوية حيث يظلّ كل شيء

مفتوحًا واعتباطيا والذي لا يعني بالضرورة عالمًا فوضويا كما يقرأ فرانسوا لارويّل تفكيكية دريدا. يتعلّق الأمر باختيار استراتيجي وليس بسلوك منهجي، وبمقارنة استراتيجيمية (حدسية وذكائية) وليس بمعالجة نسقية أو تنسيقية. وتخلع هذه المواصفات عن التأويل والتفكيك طابعهما النسقي والسلطوي، لأن الهيرمينوطيقا كما يقول ڤاتيمو هي في حدّ ذاتها "ممارسة تأويلية" كغيرها من التأويلات سواء أكانت "منهجية" (ابستمولوجية أو نسقية) أو "إستراتيجية" (مجازية أو حدسية). ليست الهيرمينوطيقا برنامجا أو منهجا أو آلة (ربما من وجهة نظر تاريخية وابستمولوجية كانت هذا الأورغانون اللغوي والمنطقي والموضوعي كما تبدّى عند شلايرماخر ودالهاور ودلتاي)، وإنما هي فسحة للتلقّي والتلاقي أو مساحة للابتكار والتواصل. يعتبر ڤاتيمو أن الهيرمينوطيقا هي إحدى نتائج الحداثة، لكنها أيضا تجربة ما بعد حداثية لأن الحقيقة تنتقل من البحث عن العلل أو الأصول أو المطابقات في الفضاء الحداثي إلى الممارسة البلاغية أو المجازية أو الجمالية في فكر ما بعد الحداثة. والهيرمينوطيقا كما تُمارس اليوم مع غادامير وروورتي ودريدا وڤاتيمو وتايْلور وپايرسون هي هذه الفسحة المجازية واللغوية التي تستنطق كينونة اللغة فيما وراء العلامات الفجّة أو الأنساق الهيكلية الصارمة أو التأسيسات الأصلية العقيمة. هذا يُفسّر إلى أيّ مدى يعتبر غادامير أن "الوجود الجدير بالفهم هو اللغة"، فالوجود الجدير بالفهم هو "لغة" والوجود الجدير بالإدراك هو "اللغة". أي أنّ الوجود لا ينفكّ عن كينونته اللغوية ولا يمكن إدراكه إلا في هذه المساحة الرمزية والدلالية بوصفها عالمًا مفتوحا أو أفقًا ممتدًا. بتعبير آخر، يتبلور الوجود في نطاق اللغة بوصفها شبكة مجازية أو قيمة بلاغية أو صيغة خطابية.

# هانس غيورغ غادامير

# في أفق التأويل

-I-

# الهيرمينوطيقا
# مفتاح التأويل أمام أقفال التراث

## افتتاحية: في "المفتاحية":

"كلافيس هيرمينوطيقا" (clavis hermeneutica) تعني في اللاتينية مفتاح التأويل. لقد أشار هنري كوربان في إحدى حواراته مع فليب نيمو[1] إلى أهمية التأويل الفسلفي في قراءة التراث الإنساني في كل جوانبه الأدبية والفنية والفلسفية والروحية، أي "فهم" محتوياته النظرية ومضامينه الرمزية. ينفتح التأويل على الفهم، فهو يستعمل إذن آليات ومفاتيح لغوية ورمزية وابستمولوجية في إدراك حقائق هذه الأجزاء والمكوّنات في سبيل فهم التراث برمته. فالتأويل الفلسفي، حسب كوربان، هو مفتاح قصد فتح المعنى المتواري والخفيّ وراء أو تحت العبارات الظاهرة المرئية. واستعمال هذا المفتاح في حلّ أقفال التراث الإنساني لا يعني مطلقا أنّنا نخلط بين المفتاح والقفل الذي نتوخّى فتحه، قاصدًا بذلك الذين اعتبروه (أي كوربان) أنه خلط بين "اللوغوس" الغربي و"الميتوس" الشرقي أو بين عقلانية الغرب (عندما ترجم كتاب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر "ما هي الميتافيزيقا؟") وروحانية الشرق (عندما انكبّ على دراسة التراث الفلسفي والعرفاني الإيراني

---

(1) Henry Corbin, De Heidegger à Sohrawardi, entretien avec Philippe Némo. Cahiers de l'Herne (dossier spécial sur Henry Corbin), édition de l'Herne, 1981, p .23-37.

والمتمثّل خصوصا في شهاب الدين السهروردي وصدر الدين الشيرازي). لم يكن كوربان حامل رسالة الغرب إلى الحكمة المشرقية أو حامل رسالة المشرق إلى العقلانية الغربية بقدر ما كان حامل مفتاح تراث فلسفي (والذي يبقى في متناول كلّ من له الخبرة والرّويّة في استعماله) لحلّ أقفال تراث عرفاني وفكّ عقده ومتابعة تعاريجه وتلافيفه وقراءة هيرُوغليفيته. لم يهدف إلى فرض تصوّر هيدغري للعالم وإنما ذهب كالسائر الحائر باحثًا عن كنز دفين تختزنه نصوص التراث في ثناياها.

نصبو من وراء هذه الافتتاحية إلى مساءلة مفتاح التأويل ومعرفة أصوله وبنيته ووظيفته قصد التّمرّن على استعماله والكشف عن أهميته ودوره والوعي بحدوده وتناهيه، وحدوده تتجلّى في فتح بعض أبواب التراث (للولوج في عالمها واستقصاء أبعادها) دون الأبواب الأخرى وما أكثرها. فلكلّ باب قفل ومفتاح ولكلّ حجاب كشف وإيضاح. كما أننا نتطلّع إلى ضرورة فتح أقفال التراث العربي بواسطة مفاتيح التأويل الرمزي والفلسفي والنفسي واللغوي، وليس من اللائق اتّهام القراءات التأويلية لهذا التراث على أنها إسقاطات تعسفية أو تلفيقات هجينة أو تدخّل النسبي في المطلق وتحكّم المدنّس في المقدّس. إذا فقدت الذات مفتاحها الخاص في فتح أقفال تراثها، فليس عيبا أن "تستعير" (بكل ما تحمله كلمة "استعارة" من دلالات النقل والانتقال والنُّقلة والتحويل والترجمة والجود والعطاء) المفتاح الذي يمتلكه "الفكر- الآخر" في فتح ما انغلق وتيسير ما استعسر.

مناهج العلوم الإنسانية كما تبلورت في الفضاء الجغرافي والتاريخي والرمزي للفكر الغربي هي أوسع من أن ننظر إليها بمنظار التّحفظ والتّحرّز أو ننعتها بإرادة التشويه والتشويش. بلورة إرادة إيجابية في استعمال مفاتيح هذه المناهج في قراءة بحر التراث الذي لا ساحل له تنمّ عن قصد سليم ومنطلق حكيم. إنها تعبّر بالأحرى عن نمط الوجود وتجربة الفهم التي نشكّلها في حاضرنا وحضورنا قصد جعل هذا التراكم المادي والرّمزي السميك (التراث) في حركة دينامية وصيرورة دؤوبة. مثلما إننا مدعوّون لقراءة هذا التراث في ضوء العلاقة العضوية والحيوية "رؤية – كتابة" أي قراءة متأنية ومتفحّصة في تفاصيل "الحرف – الحدث" وتحوّلاته وانشطاراته متجاوزين بذلك القراءات الدوغمائية والمؤدلجة التي تتحرّك

في محور "المعنى- الهيمنة" (غطرسة المعنى الأحادي والمطلق وعنف القراءة المغلقة)؛ وندعو أيضا إلى تشكيل "وعي تأويلي" يكون محركه جوانية الفهم وبرانية الحوار مثلما نتحدّث عن "وعي تاريخي" في الخطاب الفلسفي والسياسي للتراث الإنساني. هذه الدعوة بمثابة تحقيق وجودنا "نحن" ووجود "تراثنا" في اللحظة الراهنة هنا والآن كتجربة حيّة ومعاشة وانصهار آفاق هذين الوجودين.

## التأويل: مورفولوجيا وجينالوجيا

تجدر الإشارة إلى أنّنا نبتغي صيغة "فن التأويل" لترجمة كلمة "Herméneutique" تمييزا لها عن "التأويل" بمعنى "interprétation". ذا الملاحظ أن البعض يفضل تعريبها بـ "علم التأويل"[1]. ويفضّل البعض الآخر تعريبها بـ "التأويلية" أو أيضا "الهيرمينوطيقا"[2] لأنها أقرب إل روح الكلمة نفسها مثلما نقول "ميتافيزيقا" أو "فينومينولوجيا"، فهناك دومًا كلمات هي في عداد المتعذّر ترجمته. تتضمّن كلمة "Herméneutikè" بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي على كلمة "tekhnè" التي تحيل إلى "الفنّ" بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية[3]. وبما أنّ "الفنّ" كآلية لا ينفكّ عن الغائية (téléologie) فإن الهدف الذي لأجله تُجنّد هذه الوسائل والتقنيات هو "الكشف" عن حقيقة شيء ما. وتنطبق جمله هذه الوسائل على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم والحقائق التي تختزنها والمعايير والغايات التي تحيل إليها. وعليه تعني "الهيرمينوطيقا" فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص. و"التأويل عبارة عن فنّ"[4] كما يذهب فريدرك شلايرماخر، بمعنى طريقة

---

(1) كتاب فيليب هونمان "مدخل إلى الفينومينولوجيا"، منشورات آرماند كولين، باريس 1997، يبيّن أنّ التأويل هو منهج مبني على الترجمة والتفسير والفهم أكثر منه علم مبني على أسس ونظريات (ص153).

(2) وهو ما فعله الدكتور منصف عبد الحقّ في كتابه "الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي"، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988.

(3) انظر: هانس غيورغ غادامير، فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، عدد 37، أيار حزيران 1999، ص73.

(4) F.Schleiermacher, Herméneutique, Labor et Fides, 1987, p. 104.

الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية هو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي أو برهاني أو جدلي: "والفهم عندما يعمل لا يلغو فقط أي لا يقول رموزًا وإنما هو يؤوّل. أي أنه يبحث عمّا هو أوّل في الشيء، هما هو الأسّ والأصل"[1]. فهو يحفر في طبقات النصوص المترسّبة والمتراصّة (في ذاكرة التراث الإنساني) قصد الكشف عن حقائق دفينة وغابرة وفتح أقفال الكنوز المطمورة. بهذا المعنى "حفريات" فوكو و"تفكيك" جاك دريدا عبارة عن فلسفة في "التأويل"[2]. نظرة في "لسان العرب" لابن منظور تمنحنا الدلالة نفسها "التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"[3]: نجد في اشتقاقات كلمة "تأويل" الآل بمعنى عَمَد الشيء الذي يستند عليه والآل بمعنى السراب، والقيمة الدلالية والأنطولوجية التي تمنحها إلى "الآل = السراب" هو أنّ الأصل الذي تؤول إليه الأشياء والذي يبحث عنه التأويل عبارة عن لحظة تأسيسية متعدّدة الأوجه أو هو حقل تجوبه جملة العلاقات الاختلافية والاستعارية دون إرجاع الأشياء إلى قيم متعالية أو أصل مطلق، بحيث يصبح المعنى المكتَشف مجرّد دلالات نسبية وعلاقات وإحالات متبادلة، و"الآلة = الشدّة" هو أنّ آلية التأويل لا تنفك عن صرامة في فحص النصوص وقراءة التراث، فهي تستدعي الأداة و"الآلة = الأداة" تعني أنّ صرامة القراءة المدقّقة والمتفحّصة تتطلّب وسائل وآليات لغوية ونحوية وفنية ومفاتيح رمزية وفلسفية وأدبية.

ارتبط فنّ التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدّسة، مما دفع أحد اللوثريين (نسبة إلى رائد الإصلاح مارتن لوثر) وهو ماتياس فلاسيوس

---

(1) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص224 –225. ويقول جون ستارُبنسكي في تصديره لكتاب شلايرماخر "فن التأويل": "واعتُبر فن التأويل كتقنية الرجوع إلى المعنى الأوّل والخالص..."

(2) Christian Ferrié, Pourquoi lire Derrida? Essais d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida, éditions Kimé, 1998.

(3) ابن منظور، لسان العرب المحيط، مصدر "أول"، الجزء الحادي عشر، دار صادر، بيروت، د ت، ص32.

إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدّس ليقترح أولوية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري. مواجهة سلطة القراءة الأحادية للنص سمحت لـ فلهالم دلتاي بتأسيس مبدأ حديث في فن التأويل: ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقا من النصوص نفسها وليس اعتبارا من المذهب الذي تنتمي إليه، بحيث لا يوجّه المذهب النص وإنما يستقلّ هذا الأخير بحقيقته عن كلّ توجّه يسجنه ضمن إطاره الخاصّ. وعليه، فإنّ الفهم لا يستند في هذا الإطار على التفسير اللاهوتي في معالجة النصوص وإنما بالتطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة وهو ما نسمّيه بالتأويل المطبّق. حسب دلتاي، يعود الفضل إلى فلاسيوس في تأسيس حلقة التأويل التي تنتقل من الفهم الكلّي والشامل للمعنى الذي يختزنه النص إلى فهم أجزاء هذا النص. وعليه، ينشأ تأويل شبه دوري يستند فيه الفهم الكلي للنص على فهم أجزائه وعكسه. فمثلا تأويل الإنجيل، كما يرى دلتاي، ينبغي أن يُفهم كل كتاب وكل مقطع في ضوء الدلالة العامة لمجموع الكتب، وهذه الدلالة الشاملة تتشكّل بالاستناد إلى فهم كل جزء على حدة.

هذه الإزاحة التي مارسها فلاسيوس في قضايا فهم تأويل النصوص بعيدا عن الإطار الإيديولوجي أو السياج الدوغمائي المغلق الذي تنحصر فيه، ليست كافية من منظور دلتاي لأن هناك عوامل أخرى أغفلها فلاسيوس وهي قراءة كل كتاب على ضوء مختلف الظروف (التاريخية والاجتماعية) والسياقات والاستعمالات (اللغوية). يطرح كل من سبينوزا وكلادينيوس مسألة الفهم من وجهة نظر قيمية وأكسيولوجية: فهم النص هو فهم "حقيقة" النص. لكن لا يخلو هذا الفهم من معايير لغوية وفنية وحتى نفسية التي تحاول فك العُقد المبهمة التي ينطوي عليها النص مثل مسألة "المعجزات" في النص المقدّس. نشاط فن التأويل من منظور سبينوزا وكلادينيوس هو تداول الفهم الأساسي للنص. افتتح ماير وشلايرماخر عهدًا جديدا من خلال توسيع حركة التأويل من قراءة النص المقدّس إلى فحص وتمحيص مختلف النصوص المرتبطة بميادين متعدّدة (الأدب، الفن،

الفلسفة..)[1]. شلايرماخر هو عتبة الانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني. خلافًا لسبينوزا وكلادينيوس لا يتعلق مشكل الفهم عند شلايرماخر بين فهم عادي وفهم أفضل للنصوص قصد إدراك طبيعة الموضوع. بتعبير آخر، لا يولي شلايرماخر أهمية كبرى لشرعية الفهم وصلاحيته، وإنما يرتبط الفهم من منظوره بفردانية الفكر لشخص معيّن الذي يتلفّظ بخطاب معيّن ضمن سياق زمكاني خاص. وممارسة الفهم عند شلايرماخر على نوعين:

1- فهم غير صارم يُتجنّب من خلاله عدم التّفاهم.

2- فهم صارم يقرّ بحقيقة عدم التّفاهم كظاهرة عادية وطبيعية وينصبّ اهتمامه على البحث عن فهم مشترك.

يعقد فن التأويل بذلك علاقات نقدية ومعرفية مع الميادين الفكرية المتنوّعة وخصوصًا أن دلتاي يعتبره القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية أو علوم الفكر (Geisteswissenschaften) والمفتاح الهامّ الذي لا يمكن الاستغناء عنه ليس فقط في فهم النص المكتوب (حكايات، روايات، قصص، خطابات، رموز، أساطير) وإنّما أيضا النصوص المرئية المتمثّلة في شبكة العلاقات الفردية والممارسات الاجتماعية والحقائق التاريخية والتحف الفنية.

الانتقال والإزاحة اللذان مارسهما دلتاي لهما أهمية كبرى، بحيث سمحا باستحداث "نموذج جديد" غيّر الواجهة المعرفية والقيمية في التعامل مع النصوص بحيث تتّجه حركة التأويل من المكتوب إلى المرئي مرورا بالمقروء كما أنها لا تغفل تلك الذات الناسجة للنصوص الكائنة خلفها: "يهدف فنّ التأويل إلى فهم وتفسير أفكار الآخرين عبر علاماتهم. يحصل الفهم عندما تستيقظ التمثلات والإحساسات في نفسية القارئ وُفقًا للنظام والعلاقة الكائنين في نفسية المؤلّف"[2].

والنص، من هذا المنظور، ليس نسقا مغلقًا من الرموز والإشارات والدلالات وإنما هو خطاب مثبّت ومفتوح لا تنفكّ عنه حركة القراءة والنقد والتواصل

---

(1) Hans-Georg Gadamer, la Philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996.

(2) F.A Wolf, Enzuklopädie der Philologie, éd, S.M Stockmann, Leipzig, 1831, p.164.

الفكري وتداول المفاهيم ورؤوس أموال معرفية بين القارئ والكاتب. دفع هـذا النشاط الفكري والنقدي الدؤوب والحوار الدائم بين القارئ والمقروء، فلاسفة التأويل إلى دراسة ظاهرة فهم المعنى الذي يحتويه النص ومعرفة إذا كان هذا المعنى يعبّر "فعلاً" عن مقاصد وأهداف النص والمؤلّف (ومن ثمّ أيّ فعل أو حركة يمكن معالجتها بالمنحى نفسه من خلال رصد مقاصد الفاعل وإدراك المعنى الذي تنطوي عليه أفعاله). فالاتجاه الوضعي يرى أنّ فهم المعنى ينحصر فقط في إعادة تركيب ذهني لجملة المقاصد والأهداف. لكن هذا الرأي يؤسِّس فقط الفرضيات التي تفسّر الأسباب التي من خلالها يسلك الفعل هذا السلوك أو ذاك دون أن يرتقي إلى درجة المنطقية والعلم. وتتجلّى هذه الدرجة في الحالة التي تتأسَّس فيها الفرضيات التفسيرية ضمن نظريات عامة للسلوك البشري ومن ثمّ التّحقّق من هذه الفرضيات عبر مناهج الملاحظات التجريبية. لكن يلحّ فلاسفة التأويل على أسبقية "فهم" طبيعة فعل ما أو اعتقاد معيّن كنشاط علمي على "تفسير" انبثاق أو ظهور هذه المقاصد والاعتقادات. ويبقى الإشكال في علاقة التفسير والفهم وخصوصا أنّ دلتاي أرجع التفسير إلى ميدان علوم الطبيعة والفهم إلى علوم الفكر: "إننا نفسّر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية"[1]. وهذه العلاقة المعقّدة بين التفسير والفهم قد عالجها هيلمهولتز من خلال إمكانية تطبيق الاستقراء في ميدان علوم الفكر وإدراك موضوعات علوم الطبيعة عبر نوع من الرّقة والحساسية الرهيفة (Taktgefühl)[2].

## أسس فن التأويل: بين "الحقيقة" و"المنهج":

يتبيّن إذن الحقل المعرفي الذي يشتغل عليه التأويل في فحص النصوص داخليًا وربطها بسياقها العام خارجيًا وأنه يطمح – أي فن التأويل- إلى درجة العالمية بحكم أنه يتجاوز التّصور الكلاسيكي لفهم النصوص ومستويات الحقيقة التي تتضمّنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسّلوكات الفردية والأحداث التاريخية

(1) W.Dilthey, Le monde de l'esprit, 1, Paris, p. 150.

(2) هانس غادامير، المشكلات الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية، ترجمة: محمد شوقي الزّين، مجلة مدارات، تونس، عدد 9 –10، 1997 – 1998، ص48.

والإبداعات الفنية والجمالية. باختصار الشرط الإنساني في أنطولوجيته. ابتدأ هذا التّحوّل الذي شهده التأويل مع شلايرماخر الذي اعتبر أنّ الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح. بمعنى أنه يميّز بين فهم "محتوى الحقيقة" و"فهم المقاصد". وعليه يميّز شلايرماخر بين منهجين في الممارسة التأويلية:

1- منهج قواعد اللغة الذي يعالج النص أو أيّ تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصّة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي..) وتحديد الكلمات انطلاقا من الجُمل التي تركّبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمّته: "التأويل اللغوي هو إذن فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معيّن انطلاقا من وبمساعدة اللغة"[1].
2- منهج التأويل النفسي الذي يعتمد على بيوغرافيا المؤلّف، حياته الفكرية والعامّة والدّوافع والحوافز الذي دفعته للتعبير والكتابة. فهو يموقع الأثر أو النّص في سياق حياة المؤلّف وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

فهم النص أو الأثر بأرغانون لغوي وتركيبي في سياق بيوغرافي وتاريخي خاص هو أن يحلّ المؤوّل ويعيش ذهنيا التجارب والأفكار نفسها التي كانت سببًا في ميلاد هذا النص أو الأثر ليدرك لحظة انبثاق المعنى وتوجّه القصد. يسمّي شلايرماخر هذا الحلول بـ "الفعل التّكهّني". يعمل إذن كلّ من الأرغانون اللغوي والسياق البيوغرافي على إعادة إنتاج المعنى كما بلوره المؤلّف نفسه. وعليه، يصبح الفهم هو إعادة تأسيس المقاصد الأصلية والأوّلية لهذا المؤلّف على ضوء حياته الفكرية وما أراد قوله والتعبير عنه في أثره ونصوصه. بينما كان مشكل الفهم عند سبينوزا وكلادينيوس هو البحث عن "حقيقة" متوارية خلف النصوص والتعبيرات، يصبح عند شلايرماخر هو "إنتاج أصلي" للإبداعات الأصلية للمؤلف، إعادة تذهُّن اللحظة الخلاّقة التي فاض عنها المعنى وتوجّه فيها الوعي إلى موضوعه. انتقل شلايرماخر إذن من الحقيقة إلى المنهج أي إلى آليات إدراك المعنى. يتجاوز دلتاي

(1) Schleiermacher, Herméneutique, idem, p. 77.

صرامة المنهج عند شلايرماخر ليركّز جهوده على مفهوم "التجربة". فهو يميّز بين نوعين من التجربة:

1- التجربة المعيشة Erlebnis التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften.

2- التجربة العلمية Erfagrung التي تخصّ علوم الطبيعة Naturwissenschaften. وهذه التجربة العلمية تتمتع بطابع "العلمية" الذي يجعل من التجربة المعيشة والتجربة الممارسة وجهين لنفس الحقيقة وبطابع الجدلية والتاريخية.

فالتجربة في طابعها العلمي والابستمولوجي تعني تكرار المعطيات والنتائج للوصول إلى تنظير عام ومتفق عليه. في طابعها التاريخي والجدلي هي تجربة لا تتكرّر، تنفي كل ما سبقها بحيث لا يمكن معاينة ومعايشة التجارب السابقة بنفس المقاصد والدوافع وتختفي هي الأخرى بخصوصيتها وفرديتها.

لكن الطابع التجريبي للعلوم الإنسانية لا يتجلّى في محور تكرار التجارب. فهذه العلوم متجذّرة في تجارب الممارسات التاريخية، إذ المؤرّخ أكثر إدراكا لتجربة التاريخ من الذين عاينوا الأحداث التي يتولّى دراستها: "لا يقوم المؤرّخ في تفكيره (حول الأحداث) سوى بتعميق ما فُكّر فيه في تجربة الحياة"[1].

فالتجربة المعيشة تعني ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، ولها بذلك وظيفة معرفية تؤطّرها الذات fonction cognitive. تختلف إذن التجارب المعيشة عن تجريدات العلوم الطبيعية من حيث أنها تطرح موضوعاتها في إطار الإدراك المباشر للوعي: "يحدّد مفهوم التجربة المعيشة كلية وقوّة التجربة البشرية في مقابل التجريد العلمي. التجربة هي، بهذا المعنى، حامل غزارة الإحساسات والانفعالات التي تعتبر أنّ كلّ تجربة فردية تخصّ الفرد بعينه[2]. وهذه التجارب المعيشة هي جملة الممارسات والمقاصد المتوجّهة نحو الموضوع المعطى للوعي والتي تنتظم حولها حياة الفرد بحيث لا

(1) Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, p. 137.

(2) G. Warnke, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity Press- Basil Blackweu LTD, 1987, p. 47.

يحيا هذا الأخير فقط "في" العالم وإنما يحيا "العالم" كعلاقة انتماء جذري. فالفرد يدرك تجربته الخاصة بناءً على نمط إدراكه لحياته برمّتها وإدراكه لحياته هو تأويل حيوي وفعّال لتجاربه المعيشة. يمكننا القول بأنّ فلسفة دلتاي التأويلية هي رؤية متميّزة لـ "حياة" الفرد ولتجاربه المعيشة. وبالتالي تتطوّر وتتبلور بنية الفهم الذاتي (فهم الذات) حول التجربة الفردية والتأويل وإعادة التأسيس: فهم الذات = التجربة المعيشة. لكن أين يتموقع فهم الذات ضمن تجربة الآخر؟ أو بأيّ معنى يمكننا الحديث عن وعي فردي في سياق متعدّد ومتنوّع التجارب والممارسات؟ وهل فهم الذات يقصي كل انفتاح على تجربة الآخر كمعطى لكلّ ممارسة تأويلية؟

يواجه دلتاي مشكلة فهم تجربة الآخر باقتراحه لمفهوم "الفكر" أو "الروح" (Geist) كسياق معياري وعام يجمع الأفراد حول حياقم الخاصة. ومن ثمّ "تاريخ حياة الفرد لا يتماشى وُفق محور عمودي لحياته بل وأيضًا وُفق محور أفقي ليدمج إطاره الاجتماعي والتاريخي"[1].

يكون دلتاي بذلك قد أهبط "الفكر" (في مفهومه الهيغلي) من السماء إلى الأرض ليتجاوز المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ بإقرار معرفة تاريخية ومتجذّرة في تجربة الحياة (أو "عالم الحياة" Lebenswelt): الفن والدين والفلسفة والعلم والمنطق عبارة عن تجارب حيوية واستعمالات تعبّر عن الطابع الخلّاق للحياة وتجلّيات للحس التاريخي.

يتجلّى حدود التأويل الرومانسي كما رسم معالمه شلايرماخر ودلتاي في عدم فحص بنية الفهم ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسات الاجتماعية والتاريخية.

يُركّز إميليو بيتي، أحد فلاسفة التأويل في إيطاليا، من جانبه على صرامة المنهج في سبيل تأويل موضوعي لحقائق النص والتراث. يعتبر بيتي أنّ علاقة الإدراك بين الذات العارفة وموضوع المعرفة تحدّدها الأشكال التمثّلية. فما تتمثّله الذات ليس المعنى الذي تشكّله حول الموضوع وإنّما المعنى الذي يمنحه إياها هذا الموضوع، إفلاتًا من شبح الذاتية. يقترح بيتي أربع قواعد في الممارسة التأويلية:

---

(1) Warnke, Gadamer, idem, p. 50.

أ- استقلالية الموضوع (الذي تتوخّى إدراكه أو معرفته). ينبغي إدراك وتمثّل المعنى انطلاقا من النّص نفسه دون قسر أو إملاء خارجي.

ب- مبدأ الانسجام: تأويل كلية الموضوع بإدراك أجزائه التي تضمن وحدة وانسجام هذا الموضوع.

ج- راهنية التأويل: إعادة بناء موضوعات التراث في اللحظة الراهنة كتجربة تأويلية خلاّقة يعبّر من خلالها المؤوّل عن نوعية إدراكه للموضوع التاريخي والتراثي.

د- وحدة الفهم: ربط الراهنية الحيوية التي يحياها المؤوّل مع الرسالة التي يحملها موضوع التراث بمعنى إتيكا السماع الشاعري لما يقوله التراث ولما تكشف عنه حقائقه.

هذه القواعد التي يقترحها بيتي هي كفيلة لتفسير النصوص والآثار وُفق مناهج موضوعية يمثّل المنهج الفيلولوجي حقيقتها التطبيقية.

كتاب هانس غيورغ غادامير "الحقيقة والمنهج. القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي" عبارة عن ثورة ابستمولوجية في قضايا التأويل المعاصر والذي يعالج المحاور الكبرى والمتمثلة في الفن واللغة والتاريخ.

يميّز غادامير بين نوعين من الفهم:

1- الفهم الجوهري وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تنكشف بقراءة النص).

2- الفهم القصدي وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلّف.

يفصل هذا التّمييز بين فهم "أنّ الكمّيتين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان" وبين فهم الدوافع والأسباب التي تدفع الفرد إلى التعبير عن خاصية التساوي هذه. فالفهم هو إدراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها التصريح بقضية معيّنة مقابل فهم ماهية هذا التّصريح أو السّلوك أو الفعل في حدّ ذاته. فما نفهمه ليس هو حقيقة أو دلالة التصريح وإنما الحيثيات والملابسات (ربما المعقّدة والمتشعّبة) التي سمحت في ظرف خاصّ وضمن سياق معطى للفرد أن يصرّح عن أمر معيّن. فالفهم القصدي هو وسيلة "إستراتيجية" يستعان بها في اللحظة التي

يحقق فيها الفهم الجوهري في إدراك حقيقة ما ويؤطّره التساؤل التالي: ماذا كان يقصده هذا الفرد بالذات؟ (يتحدّث ماكس فيبر هو الآخر عن الفهم التنسيقي وهو فهم دلالة العبارة أو السلوك والفهم السياقي وهو إدراك السياق الذي قيلت فيه العبارة وبوشر فيه السلوك). لتوضيح فكرة الفهم (الجوهري/القصدي)، يلجأ غادامير إلى تجربة الفن كتجربة تتجلّى فيها حقيقة الفهم في فهم حقيقة الآثار الفنية على ضوء المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها كجملة شروط معقّدة ومتعدّدة الأبعاد. فالأثر الفني يُدخل في سياقه الاهتمامات الخاصّة للأفراد ليحتويها بجذافيرها مثله مثل إستراتيجية اللعبة التي تستغرق المهتمّين بها وتنسج حولهم عالمًا جديدا بمعزل عن انشغالاتهم اليومية في حياتهم الخاصة، بحيث تصبح اللعبة أو التجربة الفنية كحلم يجتثّ الأفراد من واقعهم وتجاربهم المعاشة ويدخلهم في متاهات عالم استغرابي وهو ما يذهب إليه يوهان فريدريش شيلر في نقده لغرائبية اللعبة. يستغرق الوعي إذن في لحظات عالم غريب عن انشغالاته وهمومه ولكنه يتكيّف مع قواعده ومعاييره ومقتضياته الخاصة. يتمتّع الأثر الفنّي (اللعبة والنّص ينتميان إلى المنطق نفسه) إذن بسلطة سحرية تخضع الأفراد إلى نظامها المعياري. لا يصبح الأثر الفنّي إذن وهم أو خداع وإنما تقييم وإعادة تأسيس حياة الفرد لأن هذا التواصل بين عالم الآثار الفنية وبين عالمه المعاش يُكسبه أنماطا جديدة من الرؤية والتدبير. من جانب آخر، عندما يستغرق الأفراد في الأثر الفني، فإنهم لا يقفون موقف المتفرّج والمنفعل لأن وجودهم الفعلي أمام الأثر الفنّي يُكسب هذا الأخير بدوره حقيقة وجوده وسلطته المعيارية. فعلاقة الفرد بالأثر الفنّي هي علاقة "المشاركة" قد يستقلّ الأثر الفنّي عن الأفراد ليؤكّد وجوده الخاصّ دونهم (لكنه يرتدّ من هذا المنظور إلى مجرّد لوحة أو تمثال أو معمار "مادّي" يخلو من حيوية التأثير وإثارة الإعجاب في نفوس الأفراد) لكن، كما يقول غادامير، وُجِد الكتاب للقراءة ووُجدت القطعة الموسيقية للسّماع. فالعلّة الغائية هي شرط ضروري للوجود الفعلي للأثر الفنّي الذي يتمثّله الأفراد. تنشأ إذن حلقة شرطية تمنح للأفراد سلطة تقييم وإضفاء المعنى على الأثر الفني وتمنح لهذا الأخير سلطة إشراك الأفراد ضمن حقيقته المعيارية وكشفه عن حقيقة يعيها الأفراد.

يتجاوز غادامير بذلك الفهم القصدي لتصبح قراءة الآثار الفنّية والنصوص لا تنصبّ فقط على رؤى ومقاصد المؤلّف وإنما تقيّم أيضا الأثر من خلال قدرته المعيارية ودوافعه التي تحفّز الأفراد على إبداع أنماط حياتية جديدة، وانفتاح الحيوي على الأثر. عكس شلايرماخر وبيتي، ينتقل غادامير من "المنهج" إلى "الحقيقة" لأن علاقة القارئ بالأثر الفني أو الأدبي أو الفلسفي هي علاقته بالحقيقة كانفتاح وكشف أو انكشاف بالمفهوم الذي منحه هيدغر لكلمة "aletheia" الإغريقية (تعني الحقيقة كإنارة وكشف): "فهم الأثر الفنّي هو فهم حقيقته"[1]. غير أنّ هذه الحقيقة لا تنفكّ عن نمط التجارب المعيشة والممارسة. لا يتعلّق الأمر بحقيقة متعالية عابرة للحظات التاريخية، وإنّما بحقيقة محايثة لمنطق التجارب والمقاصد والتصورات. انخراط الحقيقة في التجربة هو اعتبار الفهم كسماع شاعري لما يمكن أن يقوله الأثر أو النص في سياق لحظتنا الراهنة. فعلاقتنا به هي علاقتنا بذواتنا. فهو لنا كالمرآة نرى عبره واقعنا وراهنيتنا. يتعلّق الأمر بانصهار آفاق المعنى Horizontversmelzung الذي نستخلصه من فهمنا للنص وعلاقة هذا المعنى بوضعيتنا الراهنة: جدلية العلاقة التي تتأسس بين المعنى المنتَج والسياق المستهلِك.

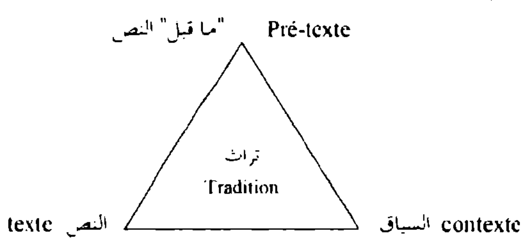
لكن بنية الفهم التي يحلّلها غادامير بإسهاب لا يمكن أن تغفل "ما قبل" الفهم أو الإطار النظري والعملي الذي يتموقع فيه "الافتراض المسبق"Vorurteil. بينما كان هذا الأخير عنصرًا مبهمًا يعيق البداهة والوضوح في عصر الأنوار Aufklärung، يرتدّ في الفكر التأويلي الغاداميري، عنصرًا فعّالاً في الفهم التأويلي. قبل أيّ تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص وضمن منظور معيّن، تعبّر عن السيلان أو التّدفق flux اللانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع (النص أو الأثر) والافتراض المسبق يدلّ على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص. فكل فهم أو تأويل يتّجه من القارئ إلى المقروء يؤطّره عامل اللغة والتاريخ ليس كعائق إبستمولوجي للفهم وإنما كتوجيه منهجي ينير السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته: "ليس فقط وحدة المعنى المحايث الذي تفترضه العملية الفعلية للفهم: كل فهم لنصّ ما يفترض أن تكون هذه

(1) Warnke, idem, p. 91.

الوحدة موجّهة من طرف الافتراضات المتعالية.. في علاقة أهداف النص بالحقيقة[1].
يعتبر منطق الافتراض المسبق أن "قبل" النص هناك نص آخر "نص قبلي" و"قبل" الفهم هناك فهم آخر "فهم قبلي" و"قبل التأويل" هناك تأويل آخر "تأويل قبلي". تعتبر هذه التأسيسات القبلية أن المواضيع التي يقصدها الوعي وأنّ النصوص التي يقرؤها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوص مستقلّة ومعطيات مطلقة وإنما هي "آفاق منصهرة" من تأويلات وقراءات آنية تشكّلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسست في الماضي. وعليه ينخرط التراث Tradition بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر. تصبح كل قراءة لنصّ أو أثر فنّي أو أدبي أو فلسفي هي قراءة وتأويل للتراث ما دام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبّتة تشكّلت في التاريخ. فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته وصلاحيته. يتخذ النص أو الأثر بذلك صورة وعاء يحتوي على تأويلات وتصورات وخطابات ومناهج سابقة ليحتوي أيضا على افتراضاتنا الخاصة وتأويلاتنا وقراءاتنا الراهنة.

نخلص إلى النتائج التالية:

1- انفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي.
2- العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث.
3- "ما قبل" التأويل أو الفهم أو القراءة والقراءة أو الفهم أو التأويل "الراهن" هي "آفاق منصهرة" أو عوالم متداخلة.
4- "ما قبل" النص (والمتضمّن أيضا في النص) ينصهر مع النص في "أفق" (= سياق) متبدّل ومتغيّر.




(1) H.G Gadamer, Le problème de la conscience historique, édition établie par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996.

فضلاً عن بنية الفهم والافتراضات المسبقة والتقاء النص بالتراث، يطرح غادامير مسألة "الحوار" كبعد أساسي في فاعلية الفهم وواقعية التفاهم، على اعتبار أنّ التساؤلات التي طرحها بشأن مشكل الذاتية في الفهم والاعتباطية في التأويل وسلطة التراث في فهم النصوص ظلّت عالقة لأسباب منهجية ومعرفية. فالحوار الذي يُثيره ويُثريه المشاركون لمعالجة موضوع حديثهم يفترض نسبية الآراء والافتراضات التي تُطرح بشأنه وأنّ المعرفة هي حصص موزّعة (مهما اختلفت نسبها وتفاوتت مقاديرها) تنفي إطلاقية الاستنتاجات والأحكام التي يخلص إليها المشاركون.

"كل حوار حقيقي يستلزم أننا نميل بالاتصالات إلى الآخر ونمنح رأيه اهتماما خاصا ونلج إلى فكره لنفهم لا الفرد في عينه وإنما ما يقوله ويعبّر عنه"[1].

الحوار الغاداميري هو حوار سقراطي يقصي التعسفية في الأحكام والاستبداد بالآراء ليتردّ إلى "فن إيتيكي" هدفه إعادة تقييم الأفكار والاعتقادات في ضوء التحام الآراء والافتراضات على سبيل الفحص والمجاوزة: "الفهم" هو قبل كل شيء "تفاهم". وعليه، يصبح الإجماع أو الاتفاق Verständigung بين الأشخاص ضربا من ضروب الفهم التأويلي كتجربة وتمرّن وكحلقة تضاف وحلقات التراث. إذا كان هايدغر قد ركّز في فلسفته الأنطولوجية على تجربة الذات في الوجود أو "الوجود – في– العالم" Dasein المتجذّر في الزمن كإمكانيات وكمونات محتفظة ومحدّدة تؤطّر "فهم الذات"، فإن غادامير يوسّع حلقة الفهم لتصبح "وجود – مع– الآخر" Mitsein عبر تجربة التواصل الذاتي. فهناك الهمام بالذات واهتمام بالآخر لأن الفهم كتفاهم يؤدّي وظيفة المشاركة في بلورة المعنى وإضفاء الدلالة مثلما أنه تطبيق آليات ووسائل لاستخراج المعنى تلتفّ حوله آفاق الذات وآفاق الآخر.

## التراث، التأويل، الحقيقة: محنة السؤال ومهنة المساءلة:

يدعو التأويل المطبّق herméneutique appliquée ليس فقط إلى تطبيق أورغانون منهجي وابستمولوجي في قراءة التراث الإنساني، وإنما أيضا إلى تشكيل "وعي تأويلي" قوامه الحسّ التاريخي والنقدي في تناول موضوعات التراث

(1) Gadamer, Wahrheit, idem, p. 363.

وعقلانية متميّزة Subtilitas intelligendi في فحص أصوله واكتناه تركيبته؛ وهو ما يسميه غادامير بالوظيفة الفعلية للتاريخ "Wirkungsgeschichte"[1] أي تطبيق الدلالات التي تكشف عنها حقائق التاريخ والتراث على اللحظة الراهنة. يقـــول الأستاذ ياشار ساغائي: ""يتخذ الفهم دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه في حق التراث يرتبط دومًا بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانيـــة أن يقدّم النص المقروء إجابة لهذه المشكلات"[2]. لا نفهم من هذا التصريح أننا نجد حلولاً جاهزة في نصوص التراث للمشكلات التي تشغل بالنا في لحظتنـــا الراهنـــة وإنما توسيع حركة التراث بنقده وتثويره وتطويعه ليتماشى مع الحاضر. فـــالوعي التأويلي يعكس ظهور التراث وانصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهـــم. فهو يضمن إنارة وتنوير حاضرنا الراهن وحالتنا الواقعية. عبارة "الوظيفة الفعليـــة" (wirk) تعني حيوية التراث وكيف أن النصوص والآثار التي صنعت تاريخ التراث وتراث التاريخ لم تُستقبَل (جمالية التّقبّل أو التّلقّي التي يتحدّث عنها ياوس)[3] أي لم تُفهم ولم تؤوّل بنفس الطريقة وبنفس الإرادة من عصر لآخر. تحيل "الوظيفـــة الفعلية" (Wirk) إلى الآثار والنصوص التي تركتها بصمات المعرفـــة في التـــاريخ (Werke) وكذا طابع الإنتاجية والإبداع (Wirkung) الذي تتمتّع به هذه الآثار. ما يريد غادامير خصوصًا ودرس التأويل عمومًا قوله هو أنّ الوظيفة الفعلية للتاريخ تعبّر عن حياة التراث أو التراث ككائن حيّ يحيا في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي محدّد ويتغذّى من التّأويلات وإرادات الفهم التي تخضعه للقراءة والتحليل. يتأسس بموجب هذا التعايش بين التراث والحاضر نوع من "إيتيكا الحـــوار" ينفـــي عـــن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث ودوغمائية إضفاء الدلالة التي تنحو نحوها قوى الحاضر (نسبية الحقيقة ووهم اليقينية التي يدّعيها كل طرف).

---

(1) Jean Grondin, La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique, Archives de philosophie, n° 44; 1981, p. 435- 453.

(2) يشار ساغائي، غادامير: الحقيقة حوار وتفاهم، ترجمة: محمد شوقي الـــزين، كتابـــات معاصرة، بيروت، عدد 40، نيسان - أيار 2000، ص79.

(3) H.R. Jauss, Pour une esthétique de la réception, Gallimard, Paris, 1977.

لربّما تساءلنا عن ماهية الحقيقة في التاريخ والتراث، أهي حقيقة من الدرجة الأولى (حقيقة متعالية وميتافيزيقية[1]) أم حقيقة منتَجة تنكشف في جملة الممارسات والمقاصد والتوجهات أي حقيقة براغماتية؟[2] تجيب فلسفة التأويل عبر ممثلها غادامير أن الحقيقة (تبعا لدلالتها الإغريقية "كشف وإيضاح") عبارة عن "إنارة" (Lichtung)، في الوقت نفسه محايثة لفاعلية الوظيفة التاريخية للتراث وواقعية التساؤلات لقوى الحاضر، تعبّر نقطة تقاطع وانصهار آفاق التراث في فاعليته والحاضر في واقعيته، أي في إرادة الفهم وإتيكا التفاهم. الحقيقة هي حدث المعنى وحدوثه[3]، بنيته ووظيفته، هيكله وحركته. تتجذّر هذه الحقيقة في تجربة الحياة (حسب دلتاي) وفي الوظيفة الفعلية للتاريخ واللغة والفن (حسب غادامير) عندما تدرك قوى الحاضر هذا المعنى بإرادة الفهم وإتيكا التفاهم (بين مختلف القوى) وجمالية الحوار (بين الحاضر والماضي). نجد جوّانية الانتظار (attente) التي يصبغ بها هيدغر هموم الحاضر والحضور انعكاسها وصداها في برّانية الحوار (entente) التي يربطها غادامير بإدراك المعنى (الفهم) واستدراك الحقيقة (التفاهم). تستدعي حقيقة الفهم مبدأ التناهي (Finitude) في هم الحقيقة: هو أنّ كلّ لسان معبّر وعقل مدبّر وعصر مفكّر يكشف عن حدوده وتناهيه. مما يجعل العقل التأويلي يكمّل وينحو منحى العقل النقدي وهو ما أثارته وأثْرته الحوارات المثمرة والنقدية بين هانس غيورغ غادامير ويورغن هابرماس رائد الفكر النقدي الألماني والعقل التواصلي[4]. لم يفصل غادامير الحقيقة عن المنهج لأن المنهج هو شرط ضروري لإدراك الحقيقي، تماما مثلما أنّ إدراك المعنى أو المدلول يتم بواسطة اللفظ أو الدال، لكنه لم يجعل أيضا الحقيقة تابعة جملة وتفصيلا للمنهج، إفلاتا من دوغمائية العلموية

---

(1) نقصد هنا بالميتافيزيقا كل فكرة ثابتة وساكنة (وإذن غير حيوية لا تتبع عن الوظيفة الفعلية للتاريخ والتراث) مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية.

(2) أنظر: سامي أدهم، الحقيقة وبراغماطيقيا اللغة، كتابات معاصرة، عدد 34، تموز - آب، 1998، ص11- 27.

(3) Jean Grondin, La conscience du travail de l'histoire, idem, p. 444.

(4) Jürgen Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankurt am Main, Suhrkamp, 1970; voir aussi: José Maria Aguire Oraa, Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la congraverse entre Habermas et Gadamer, éditions du Cerf, 1998.

(Scientisme) كما مورست في القرن الماضي قصد ربط علوم الإنسان بصرامة ودقّة علوم الطّبيعة. مفتاح التأويل (أو المنهج) ضروري لحلّ أقفال التراث المكنون (الحقيقة)، لكن في اللحظة التي ينكشف فيها هذا الكنز الدفين ويُستغل ويُستهلك يفقد المفتاح قيمته الاستعمالية تاركًا للمفاتيح الأخرى دورها في حلّ الأقفال التي تناسبها. هو أنّ المنهج المطبّق في قراءة التراث يتغيّر ويتطوّر بحركة النقد والمراجعة التي تُمَارس عليه ويتأثر بمستويات وآفاق الحقيقة التي يكشف عنها من خبايا هذا التراث. فهو يؤثّر ويتأثّر ويواجه المشكلات الابستمولوجية التي تُعرض عليه بسلاح النقد بقدر ما يتجدّد ويكشف عن حدوده وتناهيه بنقد السلاح. تصنع الوظيفة الفعلية للتاريخ الحقيقة عبر عناصر الحوار والتفاهم وتلقّي مستويات المعرفة والتّصورات عبر سماع شاعري ونقدي يجمع بين الانتماء (لهذا التراث) والمسافة الابستمولوجية (الضرورية لكل نقد وإعادة تقييم). ثم إن فاعلية الوظيفة التاريخية تردم كل مسافة وهمية بين الماضي والحاضر وتستبعد كل منحى انفصامي يفصل معقولية الحاضر عن عقلانية وروحانية تراثه[1] التي يحيا بها ويستنير منها. ليس التراث، من هذا المنظور، سوى آثار خطتها الأقدام والأقلام في حاضرها وحضورها مكمّلة سيرها ومسارها، مثلما أنّ الجسد الهَرِم يحمل تاريخ فردانيته ومراحل حياته في ثناياه. بهذا المعنى تنكشف حقيقة التراث في "حفريات الذاكرة الإنسانية" عبر فاعلية الوظيفة التاريخية واللغوية والفنية. فكلّ وجود راهني هو "وجود – من– أجل– الحقيقة" تحرّكه إرادة الفهم ويحقّق فاعليته ضرورة الحوار.

هل تجد الاعتبارات المنهجية والمعرفية للتأويل والفهم والحقيقة كما رسمنا خطوطها العريضة هنا صداها في خصوصية تراث الذات (كجزء من التراث الإنساني) إذا توجّهنا إليه بإرادة فهمٍ نقدي وصناعة فعلية للحقيقة؟[2]

---

(1) نستعمل هنا "روحانية" بالمعنى الاشتقاقي للكلمة التي تدلّ على النَفَس والحياة.

(2) قد يتبادر للذهن أن الحقيقة ككشف والحقيقة كإنتاج وصناعة متعارضتان. لكن ينبغي التأكيد على أن الحقيقة التي تنكشف في التراث وبه تتواقت مع إرادة صناعة الحقيقة التي تعبّر عن راهنية اللحظة التي تتواجد فيها قوى الحاضر وهو ما يسميه غادامير بانصهار الآفاق ويمكننا أن نقول على منواله أن الحقيقتين (وجهان لنفس الغاية) هما نتاج "انبثاق الأفاق". ليس فقط "انصهار" أو ذوبان أو حلول الحقيقة التراثية المنكشفة والحقيقة الراهنية المنتجة وإنما أيضا تواقت الظهور والانبثاق حتى نحافظ على الاختلاف الأصلي بين الحقيقتين.

ما نريد الإشارة إليه هو وضعية الفكر النقدي العربي المعاصر في ضوء العلاقة بين الحقيقة والمنهج. تنتصب أمامنا بعض العقبات وتشغل بالنا بعض الإشكاليات نلخصها فيما يلي: هل مفاتيح النقد والتأويل التي يستعين بها هذا الفكر في حلّ أقفال التراث وقراءة نصوصه وآثاره تعبّر فقط عن منهج مستعار (ولا نقول "مستورَد") عن "الفكر - الآخر" (هنا الفكر الغربي) أم هي استعارة أيضا للحقيقة التي كشف عنها (تمثّلها وأنتجها) وكما انكشفت في تاريخه وثقافته؟ إذا اعتبرنا أنّنا نستعير فقط المنهج لأن الحقيقة كما يتمثّلها الفكر الغربي تعبّر عن خصوصية في الرؤية والتصوّر، أليس من تحصيل الحاصل اعتبار المنهج هو الحقيقة وأنّهما لا ينفكان عن بعضهما لأنه بقدر ما نستخدم المناهج في استخلاص الحقائق لا يمكننا أن ننسى أنّ المناهج هي أيضا حقائق مستخلصة؟ فهل يستلزم هذا أننا بقدر ما نستعين بالمناهج المستعارة فإننا نوظّف حقائقها على ثقافتنا وراهننا؟ فالنقد والتأويل والحفريات والتفكيك والسيميولوجيا وآليات التحليل النفسي واللغوي والرّمزي وغيرها هي بلا شكّ مناهج معاصرة تنتمي إلى فضاء معرفي وتاريخي وجغرافي محدّد الأبعاد والآفاق ولكنها أيضا حقائق منتجة، نتاج عقود زمنية طويلة من البحث والاستقصاء وخلاصة أفكار وتصوّرات دائمة التّمحيص والمراجعة.

لكن يختلف الحديث عن هذه المناهج باختلاف الثقافات والسياقات. إذا كان الفكر الغربي يرى في مناهجه التي أبدعها وبلورها طيلة تاريخه الثقافي والفكري تعبّر "فِعْلاً" عن حقائقه وتصوّراته كما انكشفت له وتنكشف له الآن بأساليب وطرائق أخرى، فإن الفكر العربي المعاصر يتصوّر هذه المناهج بنمط آخر كما أنه يوظّفها بأسلوب مختلف ومغاير. فهي، من منظوره، ليست فقط حقائق منتَجة في سياق تاريخي وإيديولوجي معيّن، وإنّما أيضا قوالب صورية ونظرية (بتعبير إمانويل كانط) قابلة لاحتواء المضامين الفكرية المغايرة. يختلف التصوّر إذن من ثقافة إلى أخرى حول طبيعة هذه المناهج: فهي "حقائق" لمن أنتجها وأبدعها (لأنها تعبّر عن نظرته المتميّزة للعالم وللحياة) وهي "مناهج" وقوالب لمن وظّفها وطبّقها في استخلاص حقائقه الخاصة: "تبدو الحقيقة بمثابة اشتغال على المواد أو استخدام

للمعايير أو بناء للنماذج أو صوغ للوقائع أو إنتاج للموضوعات أو تشكيل للخطابات أو خلع للدلالات أو ممارسة للذات نعني ذات النفس. فإذا شئنا مقاربتها إبستمولوجيا نقول: إنها ليست يقينا معرفيا بقدر ما هي "منظومة تأويلية تفسّر وتوضّح، ولكنها تخضع للفحص والجدال وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل"[1].

يتّضح ممّا سبق ذكره أن العلاقة التي يقيمها الفكر العربي المعاصر في ممارسته النقدية والتأويلية لتراثه مع المناهج المستعارة هي علاقة ذات بذاتها وثقافة بتاريخها وحاضر بأصوله وجذوره. وإذا جاز لنا التّكلم بمنطق "المرآوية" يمكننا القول بأن الآليات والموضوعات والمناهج التي نوظّفها في قراءة واستقراء التراث تمثّل بالنسبة إلينا "المرآة" التي نرى عبرها وبواسطتها راهننا المثقل بالمشكلات والمفارقات. واستخدام منطق المرآوية يجنّبنا الوقوع في متاهة الإسقاطات والتلفيقات ولنعرف أيضا أن الاشتغال على الآلة هو اشتغال على الذات (إدراك نسبي للحقيقة، حقيقتنا نحن). فما ينعكس ويتجلّى في مرآة الآلة ليس هو "الفكر – الآخر" وإنما هو "الأنا– المشتغل– على – الذات".

هكذا يمكننا أن نرى في الخطاب النقدي للفكر العربي المعاصر بحثا مستميتا عن الحقيقة (حقيقته كما يتمثّلها ويصنعها) التي صنعت تاريخ التراث وكما أنتجها هذا التراث في تاريخه باستخدام الآلية والاشتغال على الذات، أي بممارسة نقدية للتأويل المطبّق (ترجمة، تفسير، مقارنة، مقاربة، تحليل، تعليق،...) وتأسيس غير مكتمل للوعي التأويلي. مهما اختلفت مشاريع القراءة في هذا الخطاب، وهي اختلافات تنمّ عن نوعية وطبيعة الآليات والمناهج الموظّفة، فهي تشترك جميعها في إتيكا البحث عن المكنون لا عن المفقود، لأن الأمر الذي نتوخّى البحث عنه وإنتاج حقيقته ليس وراءنا وإنما هو في طيّات حاضرنا وحضورنا، تكفي رويّة متأنية ووعي نقدي وتأويلي في استخراجه وبعث الحياة والحركة فيه.

---

(1) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص91.

## -II-

# الفينومينولوجيا والتأويل
# بين المعنى والفهم

لا تزال قضايا الفينومينولوجيا والتأويل تطرح إشـكاليات جديـدة ورؤى ومناهج متنوّعة نظرًا للمسائل التي أثارتها في تاريخها المعرفي والـتي تحتـل اليـوم الصدارة في ميدان الأبحاث المنهجية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والإنسـانية. بعدما عرضنا بتفصيل فلسفة التأويل والتي هي فلسفة في الفهم ومفتاح في قـراءة النص، نحاول هنا إبراز الإلتقاء البنيوي والوظيفي، والتفتّح المنـهجي والانفتـاح النقدي وجدلية التأثير والتأثّر بين الفينومينولوجيا كما تجلّت في صورها النسـقية والفلسفية مع هُسرل وبين التأويل الفلسفي كما طرح مسائله وقضاياه غـادامير. فإذا حاولت الفينومينولوجيا معالجة مشكل "فهم الوجود" فإن التأويـل انصـبّ اهتمامه على إشكالية "وجود الفهم" أو بالأحرى "كينونة الفهـم" لا كتصـوّر نفسي أو تمثّل ذاتي، وإنما كتصوير فينومينولوجي يراعي خصوصية انفتاح الكـائن على ذاته وعلى الوجود.

المصدر (والذي لا يمكن اعتباره المنبع الضروري والكافي للتأويل على اعتبار أن هذا الأخير يجد مصدره أيضا في الأزمات التي نشأت عـن قـراءة الكتابـات المقدّسة وتأويل المقاصد والأفعال في الممارسات القانونية والأحكام القضائية) الذي استقى منه فن التأويل المعاصر مناهجه وآلياته وكذا المضامين المعرفية التي ينطـوي عليها (وهي مضامين يتقاطع فيها مع الفلسفات الذاتية والمتعالية مع كنط وفيختـه وديكارت ويتجاوزها)، يتمثّل هذا المصدر (الذي استفاد بدوره من الإشـكاليات

التأويلية التي طرحها سبينوزا ودلتاي وشلايرماخر وتجاوزها) في الظواهرية أو الفينومينولوجيا التي عرض أفكارها برانتانو وارتقى بها إدموند هوسرل إلى درجة النسقية والتنظير.

## الفينومينولوجيا: فلسفة في "المعنى"

الفينومينولوجيا هي علم الظواهر. استُعملت أولا في ميدان علم النفس لتدلّ على الظواهر السيكولوجية (الرغبة، الإدراك، الإحساس...) ومظاهر الوعي في محتواه النفسي والقائمة على ملاحظة ووصف الظاهرة "كما هي" معطاة قصد تحليلها وتحديد خصائصها وفهمها على وجه الخصوص. وتعني الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامّة بمعنى مشكل الظهور أو الانبثاق (أيّ ظاهرة كانت) الذي يتّصل لأوّل وهلة اتّصالا مباشرا بالوعي. فأوّل التقاء للوعي الذي أثارته وجلبت انتباهه ظاهرة معينة هو صُلب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها. ويمكن تصوير هذه المسألة بأوّل وميض يثير انتباه البصر إليه[1].لا تبقى هذه الإثارة أو الانتباه في محيط الانطباعات والانفعالات السيكولوجية بل ترتقي في مضمونها الفلسفي - الأنطولوجي إلى فضاء "الماهيات" (essences) قصد "رصد" ماهية الظاهرة التي تتجلّى للوعي (وتتجلّى "في" الوعي كما سنفصّل ذلك لاحقًا): "يهتمّ علم النفس بـ "الوعي التجريبي"، بالوعي في الموقف التجريبي، باعتباره كائنًا هنا ضمن نظام الطبيعة؛ بينما تهتمّ الفينومينولوجيا بالوعي الخالص"[2].

لا تسعى الفينومينولوجيا إلى تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه الممكنة كما يصرح بذلك ميرلو-بونتي[3] وإنما تهتم بتشكيل التجربة كأوّل لقاء

---

(1) ليس من باب الصدفة إذا كان المعنى الاشتقاقي لكلمة phénomène هو كل ما هو مرئي نابع عن وميض النور.

cf. Paul Foulquier, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, PUF, 6ème édition, 1992, p. 535.

(2) E. Husserl, La philosophie comme science rigoureuse, trad, Lauer, p. 69.

(3) M. Merleau-Ponty, Sens et non- sens, pp. 54-55.

أنطولوجي بين الوعي والعالم والذي يعتبر لقاءً سابقًا على كل تفكير حول هـذا العالم.

نميّز في الفينومينولوجيا بين ثلاثة أنواع من الاتجاهات:

1- الفينومينولوجيا النقدية مع كنط وهي تلك التي تسعى إلى تبيان الشروط الممكنة للموضوعية تؤطّرها بنية الذات والتي تحدّد، بالمقابل، حدود المعرفة التي تجد نفسها في مواجهة فكر "المطلق".

2- فينومينولوجيا المظاهر (apparences) التي يحدّدها مراتب ظهور الكائن عند هيغل ومساره الأنطولوجي نحو المعرفة المطلقة: "لقد طرحتُ في "فينومينولوجيا الفكر" تطوّر الوعي من أول معارضته المباشرة بينه وبين الموضوع حتى المعرفة المطلقة"[1].

3- فينومينولوجيا التأسيس (ursprung): عوض البحث عن الشروط الممكنة لكلّ تفكير أو تعبير أو تدبير وخلافًا لتجليات الكائن عبر المراحل الأنطولوجية يبتغي من ورائها الفكر المطلق، يطرح هُسرل فينومينولوجيا التأسيس التي تبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها أو تتأسّس بموجبها أو ترى الوجود على إثرها كل ظاهرة معيّنة. فمشكلة الفينومينولوجيا هي مشكلة النشوء أو التّكوّن genèse لا بالمعنى البيولوجي لتكوّن الجنين أو نشوء الكائنات (وإن كانت هذه الظواهر لا تخلو من مساءلات فينومينولجية)[2]، لكن بالمعنى الذي يجعل من الظاهرة ظاهرة ذات ماهية وقابلة لتلقي المعنى الذي يضفيه الوعي عليها في أول لقاء له بها. من هنا كان معنى الظاهرة أيضًا هو معنى "التشكيل" أو "إضفاء الشّكل أو الصورة" mise en forme وذلك أنّ الظاهرة، بالمعنى الأرسطي، هيولى وصورة hylè\morphè. فالظواهر

---

(1) F. Hegel, Logik, ed, Lasson, t1, p. 29.

(2) من قبيل هذه المساءلات والدراسات، العمل الذي قام به المفكر الرياضي الفرنسي رنيه توم René Thom في ميدان الرياضيات وتطبيقه على البيولوجيا وتأسيسه لما يسمّى بنظرية "الانفصالات الكبرى" أو" نظرية الكوارث" .La théorie des catastrophes

تتميّز عن بعضها البعض بالصّور أو الأشكال وإن كانت تشترك أحيانا في المادة. فالمـادة الأولى materia prima عبـارة عـن كمونـات potentialités غير محدّدة ولكنها تتحدّد بالمواد الثانوية التي تفصل بين مختلف خصائص هذه المادة.

هذا الاختلاف بين صور الظواهر هـو محـل الإشـكال الـذي طرحتـه الفينومينولوجيا: كيف التمييز بين الظواهر؟ بأية وسائل يمكننا الحكـم علـى أنّ الظاهرة (أ) تختلف عن الظاهرة (ب)؟ باختصار يتبلـور الإشـكال في الفكـر الظواهري كما يلي: ماذا يعني أن نضفي "المعنى" على الظواهر حتى يمكننا الإقرار بالاختلاف الكائن بينها؟ فمشكل الفينومينولوجيا يتجلّى في مسـألة "معنويـة" الظواهر. وهذا المعنى الذي يسنده الوعي إلى الظاهرة في أوّل لقاء بينهما ليس هـو نتاج حدوس أو تخمينات ينسجها هذا الوعي حول الظاهرة المعطاة أمامـه، بـل إسناد للمعنى يسبقه "إدراك" الظاهرة. والإدراك هو مجموع الدلالات التي يضفيها الوعي على الظاهرة، هو صياغة "الصورة" لظاهرة معينة بعدما كانت غير محـددة المعالم وغير متميزة الأحكام. بهذه الصياغة، تكتسب الظاهرة دلالـة معينـة أي تتحلّى بماهية تخصها. تختص إذن الفينومينولجيا بصياغة صور الظواهر من خـلال إضفاء المعاني والدلالات عيلها وإكسابها ماهيات تعبّر عن خصوصيتها وتميزهـا. ومراحل الصياغة والدلالة هي مراتب الالتقاء بين الوعي والأشياء الكائنة خارجه.

فالروابط - الأنطولوجية والدلالية والصورية - بين الوعي والشيء كظاهرة، هي التي يحدّد موضوع الفكر الفينومينولوجي بامتياز: بتعبير آخر، يتشكّل المعـنى من التّوجّه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه وهو ما يسميه هُسرل بـ "القصدية" intentionnalité وهي نمط العلاقة الذي يربط الوعي بمضمون الظاهرة: "نتصـوّر العلاقة القصدية- مدركة في دلألتها الوصفية الخالصة- كخاصية ضمنية لـبعض التجارب المعيشة كتحديد لماهية "الظواهر" أو "الأفعال النفسية..."[(1)]. فالوعي هو دائما الوعي "بشيء ما" "conscience de"[(2)]: "أن نقول إن الوعي هـو الـوعي

(1) Husserl, Recherches logiques, II, 2ème partie, Paris, PUF, p. 169.

(2) Husserl, Méditations cartésiennes, I, p. 14.

بشيء ما هو أنه لا يوجد فكر (noèse) دون موضوع الفكر (noème) ولا الأنا المفكر (cogito) بدون الموضوع المفكَّر فيه (cogitatum)"[1]؛ هو الفكر عندما "يتوجّه نحو" موضوعه (وهنا يتجلّى المعنى الاشتقاقي للكلمة اللاتينية "intentio" بمعنى "التوجه نحو"): "القصدية هي القدرة التي يمتلكها الوعي في رصد الموضوع أو بالأحرى كينونة الوعي كانفتاح على الموضوع"[2].

فالوعي بالموضوع هو رصده وإدراكه وتحديده ضمن قوالب دلالية محدّدة، هو إدراك "ماهية"eidos هذا الموضوع وبالتالي فهو رصد "معنى" يحتمله. والإدراك الحدسي نوعان:

1- إدراك حدسي تجريبي ويتمثّل في التجربة وهو الوعي بالموضوع الفردي كمعطى أصلي يدرك أساسًا في خصوصيته المادية.

2- إدراك حدسي ماهوي هو الوعي بشيء ما، الوعي بموضوع ترصده رؤية الإدراك الحسي.

وعليه، تشكيل الصور وإضفاء المعاني وصياغة الماهيات هي معطيات ينسجها الوعي حول موضوعه. لكن لا تنشأ هنا علاقة حميمية بينهما بحيث يتلوّن الوعي بتلوّن موضوعه، وإنما يستقل الوعي بخصوصيته الثابتة والخالصة عن موضوعه مهما طرأت عوارض وتبدّلات وتحوّلات إزاء هذا الموضوع. وعليه، يعتبر هُسرل أنّ الوعي "نسق وجود مغلق على نفسه"[3]، دوّامة تشدّ إليها كل الأشياء مع أنها تنفّر كل الأشياء. فعالم الأشياء هو عالم "معطى" من أجل الوعي يستثمره هذا الأخير في تجاربه الخاصة، عالم يفقد كل وجود وكل معنى خارج هذا الوعي. فعوض أطروحة الارتباط والتَّلازم المنطقي corrélation بين العالم والوعي مثل تلازم وجهي القطعة النقدية، يركز هسرل على الوعي في كينونته المطلقة والخالصة باختزال عالم الأشياء وتعليق حكمه époché وهو ما يصطلح عليه اسم "الإرجاع الفينومينولوجي" الذي يعتبر معطيات التجربة كظواهر ويضع بين قوسين عالم الأشياء بما فيه "الأنا

---

(1) J. F Lyotard, La phénoménologie, Paris, PUF, p. 54.

(2) Mikel Dufrenne, la notion d'apriori, Paris, PUF, 1959, p. 159.

(3) Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Paris, Gallimard, 1950, p. 160-164.

التجريبـــي"، بمعنى تعليق حكم وجود هذا العالم تعليقًا مؤقّتًا يخلو من كل عدميـــة، وهذا التعليق يؤكِّد على الحقل اللانهائي للحياة الخالصة التي يتمتع بها الوعي "كأنـــا متعالي" وعلى العالم – الظاهرة كموضوعه القصدي. أمّا الإرجاع المـــاهوي فهـــو الذي يأخذ بعين الاعتبار الماهيات المجردة عن العوارض والأحداث.

ينكشف إذن الوعي كنشاط خلاّق للمعنى من خـــلال المراحـــل الوجوديـــة والتجارب المعاشة التي تتوالى عليه أو بالأحرى التي يمارسها في نشاطه الدلالي. لكن هل ينحصر نشاط الوعي في إدراكه لعالم الأشياء فقط على هذه الميزة المتعالية وعلى هذه السلطة المطلقة في إضفاء المعاني وتأسيس الأحكام؟ بتعبير آخر: ما هي طبيعـــة العلاقة الكائنة ليس فقط بين الوعي والشيء كظاهرة وإنما أيضا بين الوعي و"وعـــي الآخر" يفرض ذاته أمامه؟ في علاقة الوعي "بالآخر" يستند هُســـرل علـــى تجربـــة "الجسد" كتجربة أساسية بامتياز في عملية الإدراك هذه. فبوجود "جسدي" الخاص ضمن حقل إدراكي الخاص كجسد عضوي موجـــود هنـــا والآن، يمكـــن إدراك الأجساد الأخرى كأجساد عضوية "موجودة" فعلاً، كمعطيـــات مباشـــرة لحقـــل إدراكي الخاص. وجود جسد "الآخر" بمعنى وجود الآخر كـــ "جسد" هو الإدراك الذي أباشره وبالتالي الذي أعيه بوجود شيء كجسد آخر أمامي ضمن الحقل الذي يجوبه إدراكي الخاص. فإدراك "جسدي" كحقل لتجاربـــي المعاشة ضمن إطار ذاتي خاص يجعلني أدرك "جسد" الآخر بنفس الإدراك الذي أدركتُ به جسدي الخاص. فهو "تأويل أصلي" يجعل إدراك "جسدي" وإدراك جسد الآخر على قدم المســـاواة. فهذا التشابه العضوي والحركي والسلوكي في إطار زماني- مكـــاني خـــاص بـــين جسدي وجسد الآخر هو الذي يجعل الإدراك متطابقا في كلتا الحالتين. لقد رأينـــا من قبل أنّ الوعي هو الذي يؤسّس "ظاهرية" العالم بفعل التّوجه (القصدية) والمعـــنى المعطى؛ ومن ثمّ إذا أسّستُ (كوعي) العالم، فهذا العالم هو في الحقيقـــة "عـــالمي" الخاص، وكل التأسيسات التي يباشرها الآخرون هي تأسيسات غريبة عن "عالمي"، هي تأسيسات لعالم لم أكن الأصل في إدراكه ووعيه، عالم "اللاأنا". غير أنه رغـــم الاختلافات التي يمكن الشّعور بها في إدراك العالم الذي يتواجد فيه الجسد وخصوصًا الاختلاف الزماني والمكاني، فإنّ إدراك العالم "موضوعية" أو إدراك العالم"الموضوعي

- بمعنى أنّ "مواضيع" العالم "تتساوى" أو على الأقل تدرك من زوايا متشابهة - تعطي للإدراك الحدسي للعالم ولمواضيعه قيمته ودلالته. وهذا الإدراك "المشترك" أو بالأحرى "الموضوعي" يسمح ببناء هذه العلاقة غير المرئية والتي يسميها هُسرل "التواصل الذاتي" والذي هو شرط أساسي لكل "موضوعية" ممكنة: لا يمكننا الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية إلاّ بواسطة التواصل الذاتي intersubjectivité[1]. فالتواصل الذاتي يضمن "التفاهم" بين مختلف الذوات حول العالم نفسه الذي تنتمي إليه. فهو مجموع الإدراكات الحدسية، كل واحد على حدة، التي اتّصلت اتّصالا مباشرا بمواضيع العالم وأدركت ماهياته وحقائقه. بفكرة التواصل الذاتي يتخلّص هُسرل من مشكلة "أحادية الذات" أو "الأنا وحدية" solipsisme، التي تعتبر أنّ الأنا فريد من نوعه ولا يوجد في العالم سوى "الأنا" مثل الذرة الرّوحية monade عند ليبنتز التي تخلو من نوافذ وأبواب وبالتالي تقطع حركة الذهاب والإياب بين ما هو كائن في الداخل (في الموناد) وبين ما هو كائن في الخارج (في العالم الخارجي). ربّما الحلّ الذي يفترضه ليبنتز لمشكلة علاقة النفس بالجسد أو التواصل بين الذرات الروحية يكمن في فكرة "الانسجام الأزلي". لكن هذه الفكرة عند ليبنتز لا تقترب دلاليًا ولا فلسفيًا من فكرة التواصل الذاتي عند هُسرل، لأن الفكرة الأولى هي تواصل مفارق يجعل الإدراك الذاتي بين الذرّات الرّوحة تضمنه العناية الأزلية بفضل "الموناد" الأكبر، غير أنّ التواصل الذاتي في التّصوّر الفينومينولوجي هو إدراك موضوعي لظواهر العالم تقتسمه الذوات بحُكم انتمائها المشترك لهذا العالم تؤطرهُ موضوعية الزمان والمكان المتواجدة فيهما.

## بين المعنى والفهم:

ترتبط الفينومينولوجيا بالتّأويل عضويا ووظيفا مثلما يرتبط الأنثروبولوجي بالأنطولوجي والمنطقي بالشاعري. نتطرق هنا إلى الحقول المعرفية والمنهجية التي تشترك فيها الفينومينولوجيا وفن التأويل.

---

(1) Lavelle, Leçon inaugurale faite au collège de France, le 2 décembre 1941, p. 43.

## 1 - الأصل والعودة إلى الأشياء:

الفكر الفينومينولوجي هو فكر النشوء وإضفاء الصور كما أنّه فكر التأسيس الذي يعبّر عن العودة إلى "الشيء نفسه"، إلى ما هيته وجوهره. والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي "مندفعا نحو..." أو مندفعا إلى الأمام نحو être pro-jeté، وهذا الاندفاع نحو أو الشروع في (pro-jet) ومنه كلمة "مشروع"، هو جملة الكمونات والممكنات التي تنكشف للوجود في الحاضر ولا تنكشف هنا والآن إلاّ على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها: يتحدّد اللاحق بما حُدِد في السابق. يقول غادامير: "ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر عبر التراث ومعه أين يمكن للشيء الاتّصال بي"[1]. فلا يمكن إدراك "الشيء نفسه" أو ماهية الشيء كما هو معطى للوعي الخالص إلاّ في عنصر "التراث"، ضمن سياق محدّد. يصبح هنا التراث "القبلي" الضروري لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي؛ وبالتالي تنعكس المسألة في الفكر الفينومينولوجي والتأويلي من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم كوجود في علاقة مع الشيء نفسه: "المسألة الرئيسية في "الوجود والزمان" ليست هي "كيف نفهم الوجود" comprendre l'être وإنّما "كيف نفهم، هو الوجود على نحو ما" «comprendre, c'est être»[2] نمط الوجود هذا يحدد الكائن "كاندفاع نحو" أو كمشروع ملقى في العالم على حد تعبير هيدغر. من هنا كان مفهوم الوجود هو الانبثاق أو "الصدور عن" (عن الواحد عند أفلوطين، عن الممكن عند ليبنتز، عن العدم عند هَيْدغر): "سيكون الوجود نوعًا من الانفصال ومن الانشقاق ومن الجرح من خلاله ينفصل شيء ما عن الوحدة أو عن الممكن أو عن العدم"[3]. ولحظة الانبثاق أو الانفصال هي لحظة تجزيء أو تقطيع كلية الكائن إلى لحظات زمنية كتجارب معاشة في الحاضر الحيّ. ومن ثمّ

(1) هانس غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة "فكر ونقد"، السنة الثانية، عدد 16، شباط 1996، الرباط - المغرب، ص96.

(2) Gadamer, Zur Problematik des Selbstverständnissens, in Kleine Schriften, vol, 1, p. 74.

(3) J. Wahl, Traité de métaphysique, p. 558.

ينخرط هذا الكائن في نظام "الزمانية" الذي يجزّئ ويرتّب التجارب المعاشة ضمن سيلان زماني مستمرّ. بتعبير آخر، ليست التجارب المعيشة للكائن سوى لحظات أو فترات تحوّل الزمن كبنية للتفكير noèse إلى زمانية كوظيفة تجزيئية لهذا التفكير .noème

## 2 - التجربة المعيشة في صُلب الحاضر الحيّ:

لا يمكن اعتبار الحاضر كزمان آني يختلف عن الماضي (كزمان يمكن استحضاره anamnestie ذهنيا) وعن المستقبل (كزمان يمكن التنبؤ به pronostic على غرار ما هية "النفس الممتدّة" distentio animi عند أغسطين)، بل هو سيلان لا نهائي وتدفق دائم للحظات التجارب المعيشة المنخرطة في نظام الزمانية، يجعل الوعي يتصل اتصالاً مباشرا بموضوعه هنا والآن hic et nunc ويدرك ذاته كوعي خالص. وقد تقدّم لنا تبيان أهمية الحياة كمفهوم إجرائي يوظّفه دلتاي في فهم الذات. تنشأ بذلك حلقة الفهم بين الحياة والذات على اعتبار أنّ هذه الأخيرة تدرك تجاربها المعيشة وممارستها الخاصة على ضوء التجارب المعيشة كلحظات تجزيئية وترتيبية في عمق سيلان وتدفق الحاضر الحي. باختصار: الحياة تنشّط الوجود والوجود يؤكّد الحياة. فلا تنفصل أنماط الوجود بأيّ وجه من الوجوه عن طاقة الحياة. أو بتعبير نيتشه إبداعات أنماط الوجود لا تنفكّ عن إرادة القوّة الكامنة في عنصر الحياة[1].

## 3 - فهم الذات وتجربة الآخر:

كلّ إدراك للآخر لا بدّ أن يمرّ بتجربة "الجسد". تجعل هذه القاعدة الفينومينولوجية من تجربة الحياة في صورها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعيشة والممارسات لأنّ "كل معرفة تبتدئ بالتجربة"[2]، ولأن الجسد هو أيضا المساحة الطوبولوجية والأنطولوجية التي تتحرّك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب

(1) F.Nietzsche, La volonté de puissance, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, NRF, 1969.

(2) Husserl, Recherches logiques, I, trad. H.Elie, Paris, PUF, p. 81.

المعيشة والممارسات والسُّلوكات. ليس فقط لأن الجسد الحامل للإدراك الحسّي عبر الأعضاء التي تتّصل اتّصالا مباشرا بالعالم الخارجي بل ولأنه يحمل أيضا إدراكا حدسيًا يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة. لا يستغني الوعي عمّا يفيده به الإدراك الحسّي من إحساسات وانطباعات حسّية ولكنه يستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصدية المتضمنة فيه عند هُسرل أو عبر اندفاعه الأنطولوجي "نحو موضوعه" عند هيدغر. لكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار لأنه الموضوع أو الظاهرة - الموجودة في العالم- والمتّصلة والمرتبطة بالمواضيع والظواهر الأخرى. الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللّذات كلها تجارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة اتّصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم. هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الإدراكات كتجارب معيشة. والإدراك الموضوع لهذا العالم تحدّدُه ماهية التواصل الذاتي. يتحدث هيدغر بدوره عن نمط وجود "الكائن في العالم" Dasein المتجذّر في الزمان كإمكانيات وكمونات محتفظة ومحدّدة بالمعنى الذي رأيناه سابقا، لكنه كائن منفتح على الآخر أو بالأحرى "كائن- مع- الآخر"Mitsein، تجمعهما، تقاسم الانشغالات والهموم إزاء العالم نفسه الذي ينتميان إليه: فهناك اهمام بالذات واهتمام بالآخر. في تحليله وتعميقه لبنية ووظيفة الفهم، يعتبر غادامير هذا الأخير كمشاركة تتأكّد وتتعزّز بفاعلية الحوار Dialogue، لأن الفهم تفاهم وفن إتيكي يعيد النّظر في منطق التجارب والممارسات قصد تقويمها وتمحيصها. والتفاهم entente يعكس جملة الانتظارات attentes التي تميّز مختلف الأفراد: تستلزم جوّانية الانتظار التّفاهم كلحظة من لحظات يتجاوز فيها الدَازَايْن عالمه وحدوده ليرتبط بالمِيتْزَايْن ويتآلف مع الآخر.

## -III-

# عالمية الفلسفة التأويلية

في 11 شبّاط 2000 احتفل هانس غيورغ غادامير بعيد ميلاده المئوي (1900–2000). خصّصت جامعة هَايْدلبيرغ (ألمانيا) على شرفه حفلا بهذه المناسبة، كما اعتدّت أكاديمية العلوم بهَايْدلبيرغ بالدور الذي لعبه غادامير في تاريخ الفلسفة في القرن العشرين والدور الذي تؤدّيه فلسفته التأويلية في التفكير في قضايا الإنسان والمجتمع والمعرفة.

منذ عقود طويلة ظل المشكل الذي يراود الفيلسوف الألماني هو نقد العلوم الإنسانية. وتمحورت إشكالية التأويل عنده في جدلية "الحقيقة" و"المنهج" وهو سبب اختيار العنوان بهذه الصيغة لمشروعه التأويلي. شغلت هذه الجدلية الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة مع فيلون وأغسطين إلى العصور الحديثة مع شلايرماخر وشليغل ودلتاي مرورًا بالعصر الوسيط كما تجلّت عند لوثر وفلاسيوس وداهاور. عمد الانشغال الابستمولوجي في القرن التاسع عشر إلى إعطاء العلوم الإنسانية "صبغة علموية" احتذاءً بمنهج العلوم التجريبية، وقراءة النص قراءة منهجية وموضوعية تتمثّل في استقلالية الموضوع وإدراك أجزائه في وحدة منسجمة وربط فهم الموضوع بحقيقة ما ينكشف في التراث والتاريخ. ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة لتصبح العلاقة علاقة التجربة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف أي حقيقة محايثة للتجربة وملازمة للتّصور والممارسة.

## نقد العلوم الإنسانية:

تجلّت عودة غادامير إلى العلوم الإنسانية في مساءلة نقدية لأسس وشرعية هذه العلوم بالكشف عن تناهيها الخاص. هذا المنحى النقدي من شأنه أن يقوّض مزاعم الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية كما رفعت لواءها التاريخانية والوضعانية. ينتقد غادامير الطرح الوضعاني الذي يتشبّث ببناء علمي صارم تنتهجه العلوم الإنسانية في سبيلها نحو الحصانة العلمية والموضوعية. استناد غادامير إلى الفيزيائي هارمان هيلمهولتز جعله يخلص إلى أنّ العلوم التجريبية تعتمد على الاستقراء المنطقي وتبحث عن قواعد وقوانين شاملة وثابتة بناءً على الملاحظات التجريبية. أمّا العلوم الإنسانية أو علوم الفكر فتعتمد على ما يُسمّيه هيلمهولتز بالاستقراء الفنّي كرقّة وحساسية ("تاكت" takt). تصبح العلوم الإنسانية من وجهة نظر غادامير ممارسة نقدية وشعور جوّاني، بمعزل عن القواعد الصّارمة والمناهج العميقة. تكمن علمية "العلوم الإنسانية" في مفهوم "التكوين الفكري" Bildung كممارسة وحذاقة. محاولات درويزن ودلتاي وميش لم يُكتب لها النّجاح في إيجاد صيغة علمية صارمة للعلوم الإنسانية. يقول غادامير: "تقترب خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس الفنّي أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي". وهذه المعرفة عبارة عن "فهم ذاتي" كنمط نقدي تمارسه هذه العلوم في سياق سلطة التراث والاستعمال الحُرّ والمسؤول للعقل كما بشّرت به عبارة إمانويل كانط Sapere Aude بمعنى "لتمتلك شجاعة الأخذ بزمام فهمك الخاص!". اشتراط الباحث في العلوم الإنسانية بالتراث هو اعتبار هذا الأخير لحظة من لحظات تجلّي الحقيقة في التجربة التاريخية واللغوية والفنيّة عوض أن يعتبره كعائق مزمن في إدراك الحقيقة في هذه العلوم. تصبح الحقيقة في هذا السياق محايثة للنشاط المعرفي للباحث في الحقل الإنساني عوض أن يلتمس سراها في الخارج كأقانيم ثابتة ومطلقة.

## صناعة التاريخ: الحقيقة والفهم:

كان رانكي ودرويزن يعتقدان بأنّ الإجماع بين المؤرّخين حول حقيقة تاريخية من شأنه أن يؤسّس الطابع العلمي للمنهج التاريخي قصد بناء النَّموذج وإعادة تكرار الأصل أو المصدر الذي كان سببًا في ظهور هذ الحدث أو ذاك. ينتقد غادامير هذا التّصوّر "اللاتاريخي" للتجربة التاريخية الذي يقصي شروط تحوّلات التجربة فضلاً عن خصوصيتها وفرديتها. يدرك الباحث في العلوم الإنسانية أو المؤرّخ في حقل التاريخ مواضيعه كجملة أحداث مبعثرة ومتنافرة ولكنها تتمفصل حول تجربته في ضوء هذه الحركة الدؤوبة لهذه التجارب والأحداث. مسألة الفكر الموضوعي ("الغَايْست" Geist) تردم الفجوة الكائنة بين فهم الذات وبين التجارب كموضوع لمعرفة تاريخية أو اجتماعية. هناك نوع من دوائر أو حلقات متداخلة تنطلق من فهم الذات لتتوسّع وتنتشر في سياق اجتماعي وتاريخي واسع. التقاء إرادات الفهم هو، حسب غادامير، انصهار آفاق الفهم بآفاق التجربة المعيشة أو آفاق التراث. يقترح غادامير أهمية تطوير وتوظيف التصورات المسبقة بعدما استبعدها عصر الأنوار واعتبرها كعائق معرفي يحول دون إدراك الحقيقة. يتموضع غادامير في أرضية نقدية تهيّء وتحرّر وتصحّح التّصورات والأحكام المسبقة في سبيل فهم الذات رغم وجود أشكال التفكير المذهبي ومؤسسات المعنى المفلسفة والتّصورات السّائدة والمعتقدات الراسخة التي تحول دون إدراك نقدي للأشياء والموضوعات.

يقترح غادامير فكرة "فاعلية النشاط التاريخي" Wirkungsgeschichte كبُعد أساسي في تاريخية فهم الذات وتوجيه مستويات الوجود. يتعلّق الأمر بحركة الوعي الفردي أو الفهم الذاتي في سياق تناهيه التاريخي بالاعتماد على قاعدتين:
1- إنارة أو إيضاح الوضعية الوجودية الراهنة بأشكلة نمط العلاقة بالوجود كإمكان معرفي وكمون دلالي (ونرى هنا بأنّ غادامير يستعيد الدلالة الاشتقاقية للحقيقة عند الإغريق بمعنى "كشف وإنارة" aletheia)؛ 2 - الوعي بالتناهي التاريخي.

تصبح العلاقة بالتراث كما يريدها غادامير علاقة تطبيق قضايا ومسائل التراث على اللحظة الراهنة وُفق عقل نقدي ووعي تاريخي. والتطبيق أو ترجمة

محتويات التراث على اللحظة الراهنة ليس إجراءً لاحقًا على الفهم وإدراك المعنى كما أراد له ذلك شلايرماخر والرومانسية. يتعلق الأمر بانصهار أو امتزاج آفاق الحقيقة المكتشفة في النص أو التراث والحقيقة المنتَجة في الحاضر. بتعبير آخر، يصبح الفهم عند غادامير ترجمة المعنى واستعماله وتطبيقه على الوضعية الراهنة وإيجاد أجوبة للمسائل وحلول للمشكلات. الفهم هو فن ترجمة وتوظيف حقائق التراث ويدل أساسا على النشاط الفعلي للتاريخ. يضعنا هذا النشاط ككائنات تاريخية بقدر ما نصنع التاريخ بإرادة الفهم وأخلاقية التفاهم أو الحوار الذي هو صُلب فلسفة غادامير التأويلية. يؤدّي "النحن" و"التراث" أدوارهما في مسرح النشاط الفعلي للتاريخ ويتبادلان لعبة السؤال والجواب وضرورة المساءلة والتجاوب.

## التأويل بوصفه فضاء التجربة الإنسانية:

يكمن نشاط التأويل عند فيلسوف هايْدلبيرغ في عالمية اللغة كتواصل وحوار وبالتالي مجاوزة التّصور المعياري الذي يجعل منها مجرّد لعبة العبارات وسحرية البلاغات والمنطوقات. كل حقيقة لغوية أو تاريخية أو فنية تتقيّد بالسياق (مساحة التواصل والتناهي) والاستعمال (التطبيق والتوظيف والإنتاج). قوام الحوار هو السؤال يؤكّد غادامير، بمعنى التبادل والتداول والتّحوّل.

"في البدء كان السؤال"، تنطبق هذه العبارة على فلسفة غادامير التي تجعل من السؤال محور علاقة الذات بذاتها وبغيرها، بترجمة إيقاع "اللفظ الجوّاني" (أغسطين) verbum interius. اللغة هي فضاء التواصل والحوار غير المكتمل بين الحاضر والماضي وبين الذات والآخر وُفق إيقاع المنطوق الداخلي أو اللفظ الجوّاني. عالمية التجربة التأويلية هي إنتاج الحقيقة في عالم أو فضاء التأويل أو التأويل باعتباره الحقل أو الفضاء أو السياق الفني والتاريخي واللغوي (المحاور الأساسية في تأويلية غادامير) الذي تنبثق فيه التجربة الإنسانية ويتحرّك في أرضيته الأفراد ككائنات تاريخية متناهية تتواصل عبر اللغة التي لم تقل بعدُ (ولن تقول أبدًا) ما تريد (أو ما أرادت) قوله والتعبير عنه. إنها حركة المنطوق الداخلي الذي ينبثق كفوّارة دلالات

يستحيل استنفادها. لا تتعامل تأويلية غادامير (كعالم أو فضاء التجربة الإنسانية) مع "ذرّية" أو "مونادولوجية" اللغة بما هي تركيبات وهندسات أو قضايا وتعبيرات وإنما في مضامينها البراغماطيقية والتواصلية.

## غادامير في العصر:

ظل غادامير في منظور معاصريه مثل يورغن هابرماس متشبّثا بالتراث الرومانسي الألماني وإن كان الفضل يعود إليه في إعادة مساءلة حقيقة العلوم الإنسانية وإعادة تأويل الفهم (في منحاه الوجودي) كما صاغه هيدغر في "الوجود والزمان" وتخلّى عنه على التّو. تركيز غادامير على عالمية التجربة اللغوية لم يكن ليرضي هابرماس الذي نعت فلسفته بـ "المثالية اللغوية" Idealismus der Sprachlichkeit. لكن لم يجعل غادامير من اللغة معيار جميع الأشياء أو قاعدة ثابتة تشترط كل الحقائق وإنما مجرّد حوار وتواصل يتجلّى فيها الفكر أو اللغة الجوّانية أو المنطوق الداخلي الذي لا يستنفد بأيّ حال من الأحوال سيلان التجربة الإنسانية وتناهيها.

استدرجت حلبة الصراع الفكري بين غادامير وهابرماس أيضًا جاك دريدا لتبيّن علاقة الارتجاج بين الفكر الفرنسي والفلسفة الألمانية وصفها جون غروندن بأنها "حوار الطرشان". لم يكن غادامير ليقبل بمعاول تفكيكية دريدا أن تقتحم صروح فلسفته. يتساءل فيما إذا كان هناك بالفعل "ميتافيزيقا" في تأويليته: الفهم والحوار هما نتاج التعامل مع "الشيء نفسه" وليس الإقرار بحقيقة "الشيء في نفسه". يفتح هذا التمييز السبيل نحو الحوار كمشاركة بمعزل عن إطلاقية المعنى وإرادة الهيمنة. الحوار هو إنتاج مشترك لحقيقة تشغل الأفراد وتؤسّس تاريخهم ومصيرهم المشترك ومشاركة لا تنضب في إنتاج المعاني وتشكيل التّصوّرات وصياغة الأحكام. باختصار، تغدو الحقيقة عند غادامير كفهم وتفاهم وحوار، مشاركة وليست امتلاكا وإنتاج المعنى وليست إرادة السيطرة والهمينة وإنارة الحاضر وليست تعتيم الفهم.

في حوار مع جريدة "فيلت" الألمانية (Die Welt)، انتقد غادامير بشدّة محاولة اختلاق كائن بشري مجرّد عن تناهيه ومصيره وفردانيته بعد إنجاز خريطة كاملة

للجينوم البشري وحذّر من نتائج هذا الإنجاز داعيًا إلى تسنين قواعـد أخلاقيـة صارمة في التعامل مع هذه الخريطة الجينية. واعتبر هذا الإنجاز العلمـي وتفكيـك هذه اللغة الجينية كنهاية العالم البشري في التّصور الفلسفي الغربـي. ألا يتعلّـق الأمر بموت الإنسان الذي طلعنا به ميشال فوكو في الستينيات من القرن العشرين؟ قراءة وتغيير الخريطة الجينية للإنسان هي ربما إحدى الأمواج العاتية التي جـاءت لتمحو شكل الإنسان المرسوم على شاطئ التّصور الغربـي. يظلّ غادامير وفيّـا لـ "الدَازَايْن" الهيدغري ضدّ استلابات التقنية.

# بول ريكور
# ومنعطفات التأويل

## -I-

# بول ريكور وصراع التأويلات

لا يُعدّ بول ريكور، الفيلسوف الفرنسي، مجرّد اسم ينزوي تحت المنهج أو الفلسفة المسمّاة "التأويلية" أو الهيرمينوطيقا، بل يُعتبر من أشهر منظّري هذا الفرع المعرفي في العصور الحديثة[1]. وتكمن أهمية ريكور في صبره المفهومي ودقّته المثيرة، بحيث أدلى بدلوه في جميع الفروع المعرفية والعلمية المعاصرة و لم يترك فنّا من الفنون أو علمًا من العلوم أو مذهبا فلسفيا أو جنسا أدبيا إلا وعقد معه إرادات في المعرفة والنقد وسجالا مثمرًا مع أنداده من الفلاسفة المعاصرين. وتدلّ على ذلك قراءاته النوعية والمختلفة وانفتاحه على التحليل النفسي والبنيوية والسيميولوجيا والفلسفة التحليلية وغيرها من الأشكال الفكرية حيث عقد مع ممثّليها حوارًا فكريًا قصد سبر أغوار التجربة الإنسانية أو تطوير منهجه الفلسفي على سبيل التمحيص والإضافة والإثراء. هذا ما دفع أوليفيي مونجين، المدير العام لمجلة "إسبري" Esprit، والذي كتب مؤلَّفًا في غاية الدّقة والحُنكة حول بول ريكور، بنعت تأويلية ريكور بـ "تأويلية الانعطاف"، بمعنى أن فيلسوف التأويل الفرنسي لم يختر السُبُل السهلة والمباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية، وإنما اختار الطرق الملتوية والمنعرجة والقراءات

(1) من أجل بيوغرافيا مفصّلة عن بول ريكور وإسهاماته الفكرية:
فرانسوا دوس، بول ريكور. مغزى حياة، منشورات لاديكوفيرت، باريس، 1997.
بول ريكور، تفكير مُنجَز: سيرة فكرية، منشورات إسبري، باريس، 1995.
بول ريكور، النقد والقناعة، حوارات مع فرانسوا أزوفي ومارك دو لوني، منشورات كالمان - ليفي، باريس، 1995.

العميقة والطويلة والحوارات البنّاءة والسجالات التمحيصية. وجعلت هذه الأساليب المعرفية منه فيلسوفًا متبصرًا ومتبحّرًا، عارفًا بمداخل النصوص ومشارب المذاهب بقدر ما كوّنت لديه فنا دقيقًا في صياغة الفكرة وصناعة العبارة. لهذا يبدو أثره الفلسفي في غاية الدقة والتّماسك والمنطقية. طبعًا كانت هنالك مراجعات وإضافات تبعًا للأفكار المولّدة والمفاهيم المستحدَثة لكن كل بناء لنصّ جديد هو محتوى جمالي ولبنة مفهومية تضاف إلى صرحه الفكري. لكنّه لم يسلّم بتاتًا بالطابع الدوغمائي لفلسفته التأويلية. وإنّما كان يقدّم نفسه كمسافر فوق الأرضيات المعرفية. متمعّنا في مشاهدها الفكرية عساه يظفر بحلقة يضيفها إلى سلسلته الفلسفية أو مفتاحا يفتح به أقفال التراث الذي انكبّ على قراءته وفحص آلياته والكشف عن معضلاته وإبداء أهميته وحدوده. من هنا كان يسلّم دوما بأنّ قوّة الفلسفة تكمن في لا فلسفتها بالذات، بمعنى في الأفكار والمفاهيم الخارجة عنها والتي تصبح في إقليمها كائنات فلسفية تستدعي القراءة والتأمل. والمنفذ الذي وجده ريكور هو الارتحال نحو قارات معرفية تزيد الفيلسوف عدّة مفهومية وقوّة فكرية ومراجعة نقدية على ذاته وأدواته. من هنا كان اطّلاعه المتبحّر والنقدي على المناهج الذي أتاحت له الاغتراف من مجاريها مثل سيميولوجيا غريماس والتحليل النفسي عند فرويد وبنيوية ليڤي ستروس ومنطقية الفلسفة الأنجلو-سكسونية (بحكم تدريسه في جامعة شيكاغو) فضلا عن الحضور المكثّف لأشخاصه المفهومية أمثال أرسطو وأغسطين وكانط وهيغل وهسّرل وهيدغر وجون نابير. يصعب إحصاء الأسماء أو الآثار الفلسفية والأدبية التي أوردها ريكور في حواراته المباشرة أو في قراءاته النوعية وتدلّ معظمها على هذا الانفتاح الفكري الذي ينمّ عن إرادة في المعرفة وبحثًا منهومًا عن الذات في الأغيار. من هنا عنون ريكور إحدى كتبه الهامّة بـ "صراع التأويلات" ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ النّص يتبدّى في صراع تأويلاته وتنافر دلالاته. لا يتعلّق الأمر بتفاضل أو تدافع أو نفي أو إلغاء بقدر ما يتعلّق بصراع مؤسِّس ومُمَأسَس يتبدّى في هذه التيارات الفكرية والقراءات المتنوّعة التي غمرت الساحة الثقافية والفكرية الغربية.

و لم يجد ريكور مندوحة في الانخراط في هذا الصراع لعرض أفكاره واستعراض قواه المفهومية في التعامل مع النص وهو يعلم بأن إثارة إمكانياته في القراءة أو فتح

جبهات السجال والمناظرة مع التأويلات الأخرى ستؤسّس النص في مبناه ومعناه كما يتجلّى اليوم للوعي الغربي. والدخول على ساحة المعركة الفكرية كان من عدّة جبهات وتوجّهات بقديمها وحديثها موظّفًا أحدث الأساليب الفكرية والمفاهيم الإجرائية. لكن هذا التّنوّع في الاختيار الاستراتيجي لأشكال الفكر وأوجه المعرفة، لم يلغي سُلّم الأولويات الذي حدّده ريكور في منطلقه الفكري أو الفرضيات التي اشتغل عليها للبرهنة على مصداقيتها قصد تدعيمها أو تمحيصها ومراجعتها ونقصد دخوله ساحة السجال ابتداءً من الفينومينولوجيا وانتهاءً بالهيرمينوطيقا تتوسّطهما الفلسفة التأملية أو التفكير كانعكاس وتركّز على (وليس تمركزًا حول) الذات. من هنا انطلق ريكور من الفرضية التي تعتبر التّأمّل أو التفكير أو الكوجيتو الذي يتوسّطه أو يغمر عالمه فضاء العلامات والرموز، عبارة عن علاقات متداخلة أو قوى متشابكة. فلا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلاً فعّالاً وإنّما كفعل تأمّلي وفاعلية تواصلية تتجلّى في الآثار التي ترسمها على بياض الصفحات أو الفنون أم المعماريات أو الثقافات والحضارات. فالتماهي بين الذات وذاتها مستحيل وفهم الذات يتوسّطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافي، فتلتمس ذاتها أو تعي عالمها بهذا الاندفاع نحو عالم الأشياء والعلامات والرموز. تأويلية ريكور هي "فينومينولوجيا" بامتياز، لكنها إزاحة نقدية للمتعاليات المجرّدة المؤسّسة لمذهب هسّرل. فهي تأويلية فينومينولوجية بالمعنى الذي تربط فيه لغة الرّمز بفهم الذات. فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها أو التماهي المطلق مع مُثلها وعالمها الذاتوي المغلق، وإنما رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات أو الآثار والرغبات أو الرموز والتّخيلات. وكأن الرغبة في معرفة الذات تتحقّق بهذه الغرابة التي تمثّلها "الغيرية" سواء أكانت عالمًا محسوسًا بأشيائه ووقائعه أو ذواتا فردية أو مجتمعية. ويعتبر ريكور أنّ أهمية اللغة التي تؤسّس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات وإنّما تقصد شيئا وتفتح عالمًا. اللغة هي أن نقول شيئًا عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبّت بالكتابة[1]. فهذا القول الذي يعبّر عن شيء ما يتجاوز القواعد الألسنية

---

(1) بول ريكور، من النص إلى الفعل (محاولات في التأويلية 2)، منشورات لوسوي، باريس، 1998، ص154.

المنظِّمة لعالم الرّموز والعلامات ولكنه يحتويها أو ينطوي عليها نظرًا لأهميتها الابستمولوجية وتأسيسها المعرفي: "أعتقد أن البنيوية ليست منهجًا عديم الفائدة، بل هي منهج في غاية الأهمية والنجاعة، لأنه في هذا النسق بالذات تظهر الرّمزية وتنتشر"[1]، بمعنى أنّ الرّمزية حبلى بالمعنى وهذا المعنى ينتظم ويتوزّع داخل نسق في سياق ثقافي معيّن. من هنا اعتبر ريكور أنّ الفهم الرمزي يجمع بين لحظتين متكاملتين: اللحظة التأويلية بإدراك المعنى (الأفق التأويلي المفتوح) واللحظة التفسيرية بتنظيم البنية الدلالية (النسق الرمزي المغلق).

هذا الحوار مع البنيوية، أثراه ريكور بحوار مع التحليل النفسي من خلال كتابه "في التأويل. محاولة حول فرويد". فهو يعتبر التحليل النفسي "حفريات" في الذات بالمعنى الذي يكون فيه "الأريكي" (archè) من "أركيولوجيا" عبارة عن عودة إلى أصوليات الذات والغوص في خباياها ومكبوتاها والتي تظهر على السطح (الأفعال والخطابات والسلوكات) كرموز قابلة للقراءة والفهم. فهذه الحفريات في الذات لا تستهدف فقط فهم ما ينحصر في التجربة الإنسانية من رغبات وهواجس وكبوتات وإنّما تتعدّاه إل فهم الأصول البشرية المتجلية في الملاحم والأساطير والمقدّسات وثقافة العنف والشرّ. وهو الأمر الذي عالجه ريكور في بداية تكوينه الفلسفي من خلال أطروحته حول "رمزية الشرّ". إلى هذه الحفريات النفسية، يضيف ريكور التأويلات الفينومينولوجية ليعتبر الذات ليس فقط رموز منسية أو مطمورة في الغياهب وإنّما أفعال وإرادات تُكتسب في سياق تجربة إنسانية فريدة. فالوعي بالذات ليس نشاطًا معطى في السابق (الحفريات النفسية) إنما هو أيضًا فاعلية يتمّ إنجازها في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرّموز والعلامات أو أشياء العالم.

بهذا يكون ريكور قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفكّ يستقي من منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومية ويتجاوزها بصناعة مفاهيمه الخاصة. لم يدرج ريكور صراع التأويلات سوى لعرض لعبته الخاصة على مسرح

---

(1) بول ريكور، الرمزية والتفسير البنيوي، دفاتر دولية في الرمزية، عدد 4، 1964، ص95.

هذا الصّراع، لأنّ تأويلاً واحدًا لا يفي بقواعد اللعبة ولا يستنفد أغـــوار المعـــنى. التأويل بالجمع أو تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى، لكنه جمـــع يكشف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والاختلاف أو الذاتية والغيرية وسط هـــذا الصّراع المؤسّس. فهو تأويل يقرّ بحقيقة "الهوية داخل الاختلاف وُفـــق ممارســـة جدلية لا تنفكّ عن المعاودة والمجاوزة".

-II-

# التفسير والتأويل
# من الثنائية إلى الجدلية

لقد خصّص بول ريكور فضاءً لا يُستهان به لإشكالية التفسير والتأويل، من وجهة نظر ابستمولوجية وفينومينولوجية، لمعالجة المعضلات التي تركتها هذه الثنائية مع دلتاي على وجه الخصوص. وكعادته، يفضّل ريكور قطع المسافات الطويلة والشاقّة وتخصيص الوقت الأوفر في معالجة المشكلات المعرفية بمساءلة المناهج ومناقشتها قصد توظيفها وتمحيصها. فلم يكتفِ بالرصيد المفهومي الذي منحته إياه فينومينولوجيا هسّرل أو أنطولوجيا هَيْدغر فضلاً عن الفلسفة التأملية (لاشوليي، ميرلوبونتي)، بل انكبّ على دراسة المناهج الابستمولوجية التي تتيحها العلوم قصد معالجة إشكالية التفسير والفهم في حقل العلوم الإنسانية تمامًا كما فعل غادامير. وهو ربما منعطف ضروري وحاسم في فكّ هذه المعضلات. وعليه، يزيح ريكور الإشكالية لتصبح المسألة عنده ليس فقط بين التفسير والتأويل، وإنّما بين التفسير والفهم. لقد اعتبر دلتاي أنّ التّفسير هو نموذج العلوم الطبيعية الذي استعارته المناهج الوضعية قصد توظيفه في حقل العلوم التاريخية. أمّا التأويل فهو في منظوره، ينحدر من الفهم ويتعلّق بالعلوم الفكرية أو العلوم الإنسانية عمومًا. لكن، كما يرى ريكور، لم يعد التفسير رهين العلوم الطبيعية وإنّما أصبح آلية جامعة تنطبق على النماذج الألسنية. غير أنّ دلتاي ظلّ حبيس دور أو ثنائية أطبقت عليه المعالجة النظرية بحُكم اعتبار التفسير كآلية علمية والفهم خاصية نفسية. فيما وراء هذه الثنائيات العقيمة التي توقفت عندها الجهود النظرية في

القرن التاسع عشر وفشل المحاولات الاختزالية الرامية إلى تأسيس طابع "علمي" بحت لعلوم الإنسان، يأخذ ريكور هذه الثنائية في طابعها الجدلي وُفق القاعدة "نفسر لكي نفهم ونفهم لكي نفسّر" أو بالأحرى "نفسّر أكثر لنفهم أفضل". فهذا التكامل بين التفسير والفهم من شأنه أن يحلّ المعضلات العالقة منذ الأسئلة المفتوحة التي تركها دلتاي بهذا الشأن والتي، كما لاحظ غادامير، أضرّت بوضعية العلوم الإنسانية بعد المحاولات الفاشلة في "فزيأتها" بالقوة وهو سبب تعطّلها الآن وانحسار نطاقها. تحرير العلوم الإنسانية من النموذج العلمي البحت هو اختراق جدار الثنائية الفاصل قصد معالجة إشكالية التفسير والفهم في الحدود التي تتيحها موضوعاتها وحقولها النظرية. وعليه، ليس التفسير سابقا على الفهم وإنّما هو نموذج يتواقت مع اكتناه موضوعات المعرفة وكلّما تعمّق التفسير في المقاربة والمقارنة والتحليل والاشتغال على الموضوع، ازداد الإدراك بهذا الموضوع ولا معنى للتفريق بين الفروع المعرفية أو سجن التفسير في دائرة العلوم البحتة والفهم في حلقة السيكولوجيا. يصبح التأويل عند ريكور عبارة عن كشف العلاقات الضمنية بين التفسير والفهم. وعندما يأخذ ريكور مثال السيميوطيقا البنيوية، يرى بأنّ هذا الفرع المعرفي يعطي الأولوية والصّدارة للتفسير والعلاقات البنيوية بين العناصر، أمّا الفهم فهو مسألة سطحية وثانوية. وهو ما اعتبره ريكور إزاحة نظرية عندما انتقل التفسير من الحقل العلمي الصرف إلى الحقل الألسني والمنطقي. في هذا السياق ينصبّ الفهم على العلامات (بدائل الأشياء الواقعة أو الآثار والمخلّفات) أمّا التفسير فإنه يعالج الوقائع البارزة. والعلامة ليست شيئا آخر سوى التعبير عن رغبة عميقة تتجسّد في خطاب أو أثر أو فعل أو هي عبارة عن استظهار ما يُستبطن في الذات. والفهم هو إدراك كلّي وشامل لهذه العلامات.

ويعتمد ريكور على طاقة اللغة في الاشتقاق عندما يصبح الفهم comprendre هو إدراك أو مسك prendre شامل وجماعي com لشيء ما. وهو ما يسمّيه prendre-ensemble بمعنى com-prendre، وهو سانكروني أو تزامني أكثر منه دياكرونيا أو تعاقبيا لأنه يخصّ بنية الفهم وصيغة الإدراك. وفي بُعده التعاقبي يصبح الفهم هذه العلاقات الكائنة بين الوحدات المؤسّسة لحياة ما مثل السيرة الذاتية

أو البيوغرافيا كإدراك شامل لحياة المؤلف في ضوء تجاربه المعيشة وتصوّره للعالم. العلاقة بين التفسير والفهم يراها ريكور في المعنى الأنطولوجي كمجاوزة لا مناص منها إفلاتا من نسق العلامات المغلق (البنيوية) أو المتعاليات الحدسية والمجرّدة (الفينومينولوجيا). ليس التفسير سوى وسيط يربط فهم العلامات بفهم الذات، لكنه وسيط له أهميته إلى درجة اختزال الفهم إلى مجرّد تفسير صحيح ومعالجة دقيقة للنصوص أو الرموز أو العلامات بمعنى الفهم بوصفه مسألة سطحية. يعكس ريكور المعادلة ويقول: "الفهم هو جعل العملية الخطابية حاملة للإبداع الدلالي (السيمانطيقي). ليس التفسير هو السابق ولكنه ثانوي مقارنة مع الفهم. بوصفه تنظيمًا أو تنسيقًا بين العلامات، يغدو التفسير مجرّد سيميوطيقا تتأسّس على قاعدة الفهم من الدرجة الأولى والتي تخصّ الخطاب كفعل غير قابل للانقسام وحريّ بالإبداع"[1]. إذا كان التفسير مع دلتاي هو شرط إمكان الفهم، لأن الذات تستظهر مكبوتاتها في الخطاب أو العلامة أو الرمز أو التحفة أو النبرة فإن أفضل طريق لإدراك مقاصد الذات هو "تفسير" هذه الآثار البارزة؛ يعي ريكور الأولوية والصّدارة للفهم ليصبح التفسير مجرّد تنسيق أو وسيط. لكن لا ينسى ريكور الوعد الفلسفي في جعل هذه الثنائية "جدلية" إفلاتًا من وهم يسعى لتقويضه ومجاوزة حدود رسمتها الهيرمينوطيقا الكلاسيكية مع شلايرماخر ودلتاي وظلّت سجينة هذه الحدود والقيود. والوعد الفلسفي في إضفاء الطابع "الجدلي" على إشكالية التفسير والفهم هو طرح البديل الأنطولوجي، لتصبح قراءة النص ليس مجرّد لعبة لغوية في نطاق الرّمز والعلامة أو تكهّنا عبقريًا في سبيل إدراك المقاصد الخفية للمؤلف وإنّما القدرة التأويلية على تشكيل عالم النص في ضوء مادّته وشيئيته بالموازاة مع تشكيل عالم الذات أو نسج رؤية بواسطة النص: "إنّ الذي يُمكّننا من التواصل عن بُعد هو مادة النص التي لا تنتمي إلى مؤلّفها ولا إلى قارئها"[2]. فالتأويل يبحث في ثنايا النص عن

---

(1) بول ريكور، من النص إلى الفعل، منشورات لوسوي، باريس، 1998، ص26.

(2) بول ريكور، مهمة الهيرمينوطيقا، ترجمة خالدة حامد، مجلة "المعرفة" (دمشق)، السنة 40، العدد 452، ماي 2001، ص82. "مهمة الهيرمينوطيقا" هو القسم الثاني من كتاب بول ريكور "من النص إلى الفعل". بقرائتنا للترجمة العربية والنص الأصلي وجدنا بعض

حركة داخلية تنظّم وتنسّق الأثر وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاتـــه أو الانـــدفاع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص أو شيئيته. وهذه الحركة المزدوجـــة (الدينامية الداخلية والقصدية البرّانية) تؤسّس ما يُسمّيه ريكور "نشـــاط الـــنص" أو العمل الفعلي للنّص[1]. يلخّص ريكور مهمّة الهيرمينوطيقا في هذا التأسيس للنشـــاط

---

الاختلالات، ربما تعود إلى اعتماد المترجمة على ترجمة انجليزية للنص الأصلي الفرنسي.
هناك انعدام فقرة بكاملها تشكّل صفحة من النص الأصـــلي (ص108) نفتقـــدها في الترجمة العربية (ص80)، بالإضافة إلى فقرات عديدة تشكّل أهمية كبرى في فهم النّص في رمّته. مصطلح divination كمـــا ورد في الـــنص الأصـــلي (ص89) تمّ ترجمتـــه بـــ"التقديس" وdivinatoire بـــ"اللاهوتي" مع أنّ المصطلح الأول يدلّ على التّنبّـــؤ أو التّكهّن بمعنى أن يضع القارئ نفسه محلّ المؤلّف ويستعيد اللحظات القصدية التي بموجبها أخرج المؤلّف نصّه أو أثره إلى الوجود وهي فكرة أثارها شلايرماخر عندما كان الفهم رهين التّصور السيكولوجي. أمّا مصطلح "التقديس" الذي استعملته المترجمـــة فمعنـــاه sacralisation واللاهوتي هو divin. فوقع إذن الخلط بين divination الذي هو التّكهّن وdivinisation الذي هو التأليه والتّقديس. كلمة Kunstlehre الألمانية تدلّ في الواقـــع على الآلية أو التقنية والمتضمّنة على الفن واستعمال "تكنولوجيا" من طرف ريكور هو مجرّد مجاز، لكننا نجد المفردة بحرفيتها في الترجمة العربية بمعنى "مشروع التكنولوجيـــا" كمقابل لـــــ: "projet d'une Kunstlehre, d'une technologie" (ص88). حـــديث ريكور عن مادة النص أو شيئيته La chose du texte لا يســـتنفد المفـــردة الألمانيـــة die Sache ومعناه "الشيء" (على وجه التقريب) وهو ربّما الذي يجعل الترجمة متعذرة لهذه المفردة لأن تاريخ أو جينالوجيا المفاهيم والمفردات تختلف من لسان إلى آخر. على غرار المترجمين الفرنسيين، استُعملت الصيغة العربية "التاريخ الفاعـــل" l'histoire des effets كمقابل للعبارة الألمانية Wirkungsgeschichte والتي آثر البروفيســـور جـــون غروندين (أستاذ الفلسفة في مونريال بكندا وأشهر متخصص في الهيرمينوطيقا المعاصرة) بترجمتها إلى le travail de l'histoire أي نشاط التاريخ أو الوظيفة الفعلية للتاريخ.
أنظر: جون غروندين، مدخل إلى هانس غيورغ غادامير، منشورات سيرف، بـــاريس، 1999.
وأيضا: جون غروندين، الوعي بنشاط التاريخ ومشكل الحقيقة في الهيرمينوطيقا، أرشـــيفات الفلسفة، عدد 44، 1981، ص435 – 453.. وهي ترجمة أقرب إلى روح الـــنص بحُكـــم حديث ريكور نفسه عن "نشاط النص" le travail du texte. فنشاط التاريخ عند غـــادامير يؤدّي دلالة مماثلة كالتي أقرّ بها الفيلسوف الفرنسي بشأن نشاط النص.

(1) ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع نفسه، ص36.

المزدوج للنص. بهذه الجدلية التي تضع التأويل أمام حركة النص الداخلية وتوجّهه البرّاني، يتجاوز ريكور ثنائية التفسير والفهم ويجيب دلتاي القائل: "غاية الهيرمينوطيقا هي فهم المؤلف أفضل من فهمه لذاته". يعترض ريكور على هذا النّزوع الذاتوي ليصبح التأويل ليس أن نفهم النص أفضل ممّا أراد له صاحبه أو يكون الفهم الذاتي أعمق وأنفذ من فهم المؤلّف لنصّه وإنّما متابعة هذا النشاط الداخلي والخارجي للنص عبر علاماته المنتظمة في عالمه وقدرته على تشكيل فضاء تجد فيه الذات أو القارئ أشكال تنقيبه عن المعنى، وأنماط سبره للدلالة أو العلامة. بهذا المعْنى يتيح فهم النص إعادة تفسيره وتنظيم فضائه الدلالي، وهنا يتبدّى تأويله بمعنى في جدلية الفهم والتفسير على مستوى المعنى المحايث للنص[1]: "الفهم بوصفه إعادة تأسيس عبارة عن خيال بالمعنى الفعلي أي إنتاج فكرة eidosمخطِّطة نتعرّف من خلالها على ذواتنا"[2]. والإزاحة الأنطولوجية التي حقّقها ريكور في هذا المضمار هو اعتبار الفهم ليس فقط "نمطًا في المعرفة" mode de connaissance وإنما هو "نمط في الوجود" mode d'être؛ ليس فقط إبستمولوجيا كما أراد له دلتاي ومدرسته وإنّما أيضا أنطولوجيا كما تجلّت عند هيدغر وغادامير. الفهم بوصفه نمطًا في الوجود هو التدليل على المشروع الذي يفتتحه النص ويشكّل بواسطته عالمًا تتعرّف فيه الذات على ذاتها. وتتلخّص الهيرمينوطيقا عند ريكور في هذه الإرادة المعرفية باكتشاف الذات عبر النص وبواسطته أو الهيرمينوطيقا بوصفها نمطًا في الوجود همّها "الوجود - المؤوَّل". إنها باختصار "أنطولوجيا النص" كما آثر الفيلسوف اللبناني علي حرب تسميتها: "وحدها النظرية الجديدة التي أوثر تسميتها "أنطولوجيا النص"، تعيد الاعتبار في آن للنص ولتفاسيره وقراءاته. وذلك بقدر ما تتعامل مع الخطاب بوصفه مصدرًا للمعنى أو منتجًا للحقيقة. فالفكر والقصد والمعنى، كل ذلك يمرّ في مخرطة اللغة ويخضع لتقاطيع الخطاب"[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص38.

(2) جون لادريير، التأويلية والابستمولوجيا، في "بول ريكور: تحوّلات العقل التأويلي"، منشورات سيرف، باريس، 1991، ص111.

(3) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص34.

والملاحَظ أنّ هذه الجدلية بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا في تأسيس قواعد التأويل تلازم جلّ كتابات ريكور سواء تعلّق الأمر بمشكلات نظرية في مقاربة النص أو تأمّلات أدبية وفلسفية في اللغة والمجاز والسرد والزمن والتاريخ أو مطارحات عملية في الأخلاق والسياسة والذاكرة واليوتوبيا. ليس بإمكاننا الإلمام الكافي بكلّ هذه القضايا لأنها ستأخذ مكاناً شاسعًا من هذا الكتاب، لكن سنتوقّف عند محطّات مهمّة تتعلّق بالمجاز والسرد وعلاقتهما بالتاريخ والأدب والتأويل، أمّا سؤال الأخلاق وقضايا السياسية في فلسفة ريكور فلنا فيها حديث في فرصة أخرى.

## -III-

# الخطاب والرواية والبلاغة
# من نسق اللغة المغلق إلى عالم النص المفتوح

تظلّ إشكالية التفسير والفهم تراود ريكور حتى في تطرّقه إلى قضايا اللغة والبلاغة، لكن في كل مرّة يقتحم فيها فضاءً معرفيا أو يجوب بها أرضية فكرية يغيّر من أدواته وإستراتيجياته بإدراج الآليات المفهومية السابقة ومجاوزتها. لأنّ ريكور عمد في كل خطوة فكرية إلى تبديل مواقعه واستبدال مفاهيمه حسبما تتيحه عملية المراجعة والتمحيص والإضافة فضلاً عن فتوحات المعرفة الابستمولوجية وثورات الاكتشافات الألسنية والأدبية. يجدر بنا في هذا المقام التّطرق إلى القضايا التي أدرجها ريكور في أولويات فكره التأويلي ونخصّ بالذكر: الخطاب وعلاقته باللغة والمعنى والاستعارة ثمّ البلاغة وعلاقتها بالشعرية والتأويلية ومسألة الرواية والسردية والتاريخ. ولا تنفك هذه المباحث عن محور رئيسي خصّص له ريكور ثلاثيته الشهيرة "الزمن والرواية" لدراسة مشكلات الزمن والسرد والعلاقة بين التخييل والتاريخ. تنخرط هذه القضايا كلها، كما سبق الإشارة، في السجال الذي عاينه ريكور مع التأويلات المختلفة والنزعات الفكرية. ففي كل مرّة كانت هنالك فكرة جديدة على ساحة السجال، يبدي ريكور رأيه بإنتاج نصوص أو كتب يزيد بها ثراء فكريا وإثراءً معرفيًا لمذهبه التأويلي.

فـ "صراع التأويلات" عاين السجالات بين البنيوية والفينومينولوجيا والفلسفات الذاتية والمتعالية، و"الاستعارة الحية" وثلاثية "الزمن والرواية" عايشا الجدالات حول بنية اللغة والعلاقة بين العلامات والوقائع كما تشهد على ذلك

النقاشات الخصبة التي أدارها بنفنيست وغريماس وياكوبسون تحت اسم السيميائية وكتاباته اللاحقة وخصوصًا "من النص إلى الفعل" ثم "الذات على شاكلة الآخر" واكبت التّطوّر الداخلي للفلسفة التأويلية وحاولت الخروج من الدائرة المغلقة للدراسات البنيوية والسيميائية لتنفتح على عالم الفعل والتواصل وتعتني بدراسة مشكلات الرواية في التاريخ وأشكال السرد وأنماط الدلالة وإشكاليات القراءة والفهم ومشكلات التواصل والفلسفة العملية أو مشكلات السلوك عمومًا l'agir التي ستؤول في اللاحق إلى التفكير في قضايا السياسة والأخلاق والإيديولوجيا والعدالة والذاكرة.

ما يهمّنا في هذه الدراسة هو الوقوف عند قضايا لغوية وأدبية وعلاقتها بالرواية والتاريخ. الملاحظ أنّ ريكور لم يتطرّق إلى اللغة والأدب سوى لدراسة قضايا لها علاقة بالتاريخ والتأويل والفلسفة العملية، لكن هذه القراءات في الخطاب والسرد أثارت أشياء جديرة بالاهتمام وأثرت الحقول اللغوية والأدبية.

## 1 - المعنى بين اللغة والخطاب:

ينطلق ريكور من قاعدة أساسية "**كل خطاب يتمّ إنجازه كحدث ويتمّ فهمه أو إدراكه كمعنى**"[(1)]. فهذه القاعدة تثير مسائل جوهرية في القضايا اللغوية وهي: الخطاب والمعنى والحدث. فهل هناك علاقات ثابتة أو متغيرة بين هذه العناصر؟ ما هو الفرق بين اللغة والخطاب؟ وما معنى "إنجاز" الخطاب كحدث و"إدراك هذا الخطاب كدلالة؟ فحول هذه الأسئلة" سيكون مدار الحديث حول المعنى وتمفصله مع الخطاب.

الخطاب، حسب ريكور، هو "حدث اللّغة"[(2)]، ويقارن ريكور بين اللغة والخطاب لإمكانية استنتاج العلاقات أو أوجه المطابقة والاختلاف بينهما.

---

(1) حول مسائل اللغة والقول والكتابة والخطاب أنظر "ما هو النص؟" (ص153-178) و"نموذج النص: الفعل بوصفه نصًا" (ص205-236) في: من النص إلى الفعل، المرجع نفسه.

(2) ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع نفسه، ص206.

- بينما يتحقّق الخطاب بشكل زمني وراهني، فإن نسق اللغة هو افتراضي أو تقديري ولا ينخرط في الزمن الفعلي.
- إذا كانت اللغة تفتقر إلى ذات بعينها لأنها الموقع المحايد مطلقًا والذي تشغله كل ذات في صياغة خطابها، فإن الخطاب يحيل دومًا إلى قائله.
- في اللغة، لا تحيل العلامات إلاّ إلى علامات أخرى داخل النسق نفسه وبينما تخلو اللغة من عالم أو زمان أو ذات، فإنّ الخطاب يحيل دومًا إلى موضوع معيّن وإلى عالم يصفه ويتمثّله ويعبّر عنه: "ففي الخطاب تتحقّق الوظيفة الرّمزية للغة"[1].
- اللغة هي مجرّد شرط التواصل الذي تتيحه الشارات أو القواعد أو القوانين، أمّا الخطاب فإنه يتيح تبادل الرسائل والمحادثات أو هو مساحة التواصل والتبادل فلا يشكّل عالما مغلقًا وإنّما يتوجّه إلى "الآخر" وينعت ذاتًا هي "المُخَاطَب".

بهذا المعنى يتمّ إنجاز أو تشكيل الخطاب كحدث عَرضي وزائل ويتمّ إدراك هذا الخطاب كمعنى يتمّ اشتقاقه من هذا الحدث. والمشكل التأويلي يراه ريكور في هذا الرباط الخفي بين الحدث العَرَضي والمعنى الافتراضي أو يتمّ تجاوز الحدث في المعنى بالانتقال من الكلام (مخاطِب/مخاطَب) إلى الكتابة (مؤلّف/قارئ). في الكلام الحيّ أين يتمّ الحوار الفعلي بين المخاطِب والمخاطَب، يتّخذ الخطاب طابعًا عرضيًا ولا ينفكّ عن الظهور والاختفاء. وهذا الخطاب ليس هو "التعبير الذاتي" le dire وإنّما "ما يُقال" في التعبير ذاته أو "موضوع التعبير" le dit، وهو الاستظهار القصدي المؤسّس لقصدية الخطاب. وما يتمّ كتابته أو تدوينه هو قصدية التعبير أو دلالة الحدث في التعبير وليس الحدث في حقيقته لأنه عرَضي وزائل ويكتنفه التغيّر والتبدّل أو الظهور والاختفاء. هكذا يختفي أو يتجسّد الحدث في المعنى عبر "التثبيت" أو "التدوين" الذي يمنعه من الزوال ويُحتفظ كذاكرة مؤرشفة؛ وعبر "الانفصال" بانفكاكه عن القصد الذهني للمؤلف؛ وعبر "الانفتاح" على عالم مفتوح يفصله عن حدود السياق الحواري؛ وعبر "العالمية"

---

(1) المرجع نفسه، ص207.

عبر اهتمامه غير محدود. هكذا يعتبر ريكور المعنى عابر للحدث بقدر ما يتجسّد هذا الحدث في المعنى بتدوينه في خطاب مفتوح على التواصل.

يرى ريكور بأنّ الخطاب يستلزم المعنى والمرجعية: أن نتكلّم هو أن نقول شيئا حول شيء ما. فالخطاب يتوجّه إلى مرجعية معيّنة، إلى ما وراء الخطاب. لكن ليس للخطاب فقط مرجعية خارجية، بل له أيضا مرجعية داخلية تتجلّى في تنسيقه الداخلي أو نسقيته الجوّانية. بتعبير آخر، للخطاب مرجعية مزدوجة: قصدية وانعكاسية، متوجّهة نحو الشيء ومتوجهة نحو الذات. المعنى هو سؤال الـ "ماذا"، أمّا المرجعية فهي مسألة "حول ماذا". لكن ريكور دون أن يقع في فخّ الإغلاق الدلالي، يعتبر أنّ النّص يؤسّس مرجعيته الخاصة والكامنة في ذاته والمتمثلة في عالمه الذي يحيل إليه أو مادّته التي ينتجها وتعبّر عن نشاطه ووظيفته. مثلما أنّ النّص يحرّر دلالته من وصاية القصدية المتعالية باستقلاله عن مؤلّفه، فإنه يحرّر أيضا مرجعيته من المرجعية المباشرة، باستقلاله عن العالم الخارجي، وهنا يكمن شرط إمكان الفهم، لأن ما هو معطى للفهم ليس قصدية المؤلف أو الواقع الخارجي وإنما العالم الممكن الذي يفتتحه النص أو المرجعية النّصية الخالصة. فالنص يتحدّث عن عوالم وعن طرائق ممكنة في التوجه داخل هذه العوالم. فالتأويل هو بالتالي إدراك قضايا العالم عبر مرجعيات النص. هكذا يتجاوز ريكور التراث الرومانسي الذاتوي للهيرمينوطيقا الذي كان منصبّا على قدرة المخاطَب أو القارئ في الانتقال أو التّرقي إلى الحياة النفسية للمخاطِب أو المؤلف ويتجاوز أيضا التراث الموضوعاني الذي يربط النص بمرجعية واقعية هي الأحداث التي يصفها النص بعد تدوينها في خطابات. يتحدث ريكور عن كينونة النص الذي يشكل عالمه أو مرجعيته الخاصة. وتأويل النص يصبح هو السيرورة التي بواسطتها يتم اكتشاف أنماط وجود جديدة للذات أمام النص.

هناك إذن عملية إحالة أو تجاوز مستمر هو دينامية المعنى في تحوّله وتطوّره. فإذا كانت اللغة تتوارى في الخطاب بالتّوجّه إلى الذات، والحديث عن مرجع وإذا كان الحدث يختفي في المعنى داخل الخطاب بتدوينه واحتفاظه، فإن المعنى يتجاوز ذاته أو يتوارى في حدث جديد للخطاب هو التأويل نفسه. فهذا التأويل هو

افتتاح حدثٍ جديد ليس هو المرجعية الواقعية وإنما مرجعية النص أو عالم النص الذي يخلق وقائعه وأحداثه.

مجاوزة التّصور الذاتوي والموضوعاني للنص هو تجاوز الفضاء السيكولوجي الذي كان الفهم فيه محصورًا، ليتحدث ريكور عن فضاء دلالي أو سيمانطيقي. فلا يتوجّه الفهم نحو مؤلف يتمّ إحياؤه بإدراك مقاصده وإنّما صوب قضايا عالم مفتوح عبر مرجعيات النص. والفهم هنا معناه متابعة حركة النص من دلالته إلى مرجعيته أو من تعبيره إلى "حول" ما يعبّر عنه وهو أشياؤه ووقائعه بالذات. يخلص ريكور إلى أنّ دلالة النص ليست "وراء" هذا النص بمحاذاة قصدية المؤلف، ولكن "قبله" من جهة المرجعيات أو العوالم التي يفتحها ويتيحها.

وإذا جاز لنا رسم دوائر الثلاثية تفسير - فهم- تأويل يمكننا تخطيطها على الشكل التالي (الرسم المقابل)



**التفسير**: هو التنسيق الرمزي للدلالات وُفق قواعد وآليات.

**الفهم**: هو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف بما تتيحه المصداقية.

**التأويل**: هو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية.

في دراسته "التأويلية والسيميائية"(1)، يشرح ألان صودان بتفصيل أوجه التقاطع بين الهيرمينوطيقا والسيميوطيقا موضّحًا النقاط التي أشرنا إليها من قبل ويركّز على الاعتماد المستفيض الذي خصّ به ريكور لسيميائية غريماس صاحب المؤلّف الشهير "**في المعنى**" (الجزء الأوّل: 1970؛ الجزء الثاني؛ 1983)، منشورات

---

(1) في: پول ريكور: تحوّلات العقل التأويلي، منشورات سيرف، باريس، 1991، ص159- 173؛ وحول السيميائية أنظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990، ص73 - 111.

لوسوي، باريس. وجه التقاطع أو التقارب بين تأويلية ريكور وسيميائية غريماس يتجلّى في:

- إزاحة مفهوم المرجعية الذي لا يخصّ فقط الواقع الخارجي أو "خارج النص" وإنّما أيضا مادة الرواية أو عالم النّص.
- إزاحة مفهوم القراءة الذي لا يبحث فقط عن ذاتية المؤلّف القابعة وراء النص، ولكن أيضا العالم الذي يفتحه النص والذي تجد فيه الذات ذاتها.

تهدف هذه الإزاحات إلى مجاوزة النزعتين الذاتوية والموضوعانية، بمعنى البحث عن حقيقة النص لا تكمن في علاقته بعالم خارجي ملموس أو ارتباطه بذاتية معيّنة وإنّما في ضرورته أو في كينونته بالذات والتي تنتج عن قواعد ضمنية في الصياغة والبناء وهو ما يُسمّيه ريكور بـ "نشاط النّص".

ويعيد ريكور استثمار القاعدة "إنجاز الخطاب كحدث وإدراكه كمعنى" في معالجة مشكل الاستعارة[1]. الخطاب هو الأرضية المشتركة بين نظرية النص ونظرية الاستعارة. والنظام المغلق للخطاب (النص) هو ما يسمّيه ريكور "الأثر" (oeuvre). فأين تبدأ الاستعارة؟ حسب ريكور يشكّل الأثر "نصّا" كامتداد أقصى باعتباره جملة من النصوص وتشكّل الكلمة الواحدة الأولية للاستعارة كحدّ أدنى.

وتركّز الاستعارة على ثنائية الحدث والمعنى أي الخطاب في عملية تشكّله وفي طريقة تدوينه وتثبيته. وتكمن الاستعارة عنده في التّغيّر السياقي للدلالة، لأنه في المنطوق المجازي يعمل السياق على إنتاج دلالة جديدة وهي الحدث بمعنى على تشكيل الخطاب كحدث وإدراكه كدلالة وهذا التحوّل يؤسّس الاستعارة بامتياز.

## 2 - الزمن والرواية والسرد:

على غرار المفاهيم المؤسّسة لحقله الفلسفي، انكبّ ريكور على دراسة مشكلات الزمن والرواية وعلاقتهما بالتاريخ. ويقصد ريكور هنا بالرواية طريقة

---

(1) أنظر: پول ريكور، الاستعارة الحيّة، منشورات لوسوي، 1975؛ وأيضا پول ريكور، الاستعارة والمشكل المركزي للهيرمينوطيقا، المجلة الفلسفية (لوفان)، المجلد 70، العدد الخامس، فبراير، 1972، ص93 - 112.

سرد الأحداث وكيف يتمفصل التاريخ مع التخييل fiction. هــذه التقنيــات في سرد الأحداث وكتابة التاريخ لها بدون شكّ علاقة بالدراسات الأدبيــة ويشــهد على ذلك قراءة ريكور لأعمال ڤيرجينيــا وولــف وتومــاس مــان ومارســيل بروست[1].

جعل ريكور من أعمال الفلاسفة والأدباء تتخاطب وتتكامل قصد سبر أغــوار المفردات التي يوظفها والمفاهيم التي يستخلصها. حديثه عن أرسطو وأغسطين يتواقت مع إدراجه لپروست ووُولف في سبيل تحديد خاصية الزمن وكيف يستغل أو يتــوزّع أو يتقطّع داخل الرواية أو السّرد وكيف يتمّ تصوّره بين الواقعة التاريخيــة أو الحــدث العيني وبين الرواية أو الكتابة المعلّقة للحظة الزمنية ومثّبتة هذه اللحظــة في خطــاب. مبتغى "الزمن والرواية" كما كتب ريكور هو اقتناص الارتباط الدلالي بــين الوظيفــة السردية والتجربة الإنسانية للزمن. فهو يتبدّى في الدسيســة أو العقــدة أو الحبكــة intrigue بوصفها إعادة تشكيل العالم الذي يتيح صياغة بنيات جديدة في التجربــة. فهو على غرار وقائعية النص التي تدفع القارئ ليس للتماهي مع المؤلف وإنمــا بغــزو عوالم ممكنة يتيحها النص وتفتحها أحداثه أو مادته. فالزمن البشري ليس فقط مــادة الرواية أو الحكاية وإنّما هو معاش كتجربة متقطّعة ومؤسَّس ضمن سردٍ يحكي تاريخًا معينًا. ويمكن لهذا السرد أن يكون تاريخياً أو تخييلياً. فهو يشكّل مادة التفكير حــول المعضلة الزمنية بوصفها مشكلة وجودية ومعرفية حول الزمن. فالتجربــة الإنســانية للزمن تقوم على السردية رغم الطابع "الإشكالي" للزمانية. فالسرد يعمل على تجميــع التبعثر وتنسيق التناقض الظاهر أو يعيد تشكيل الأحداث المعيشة والمبعثرة في وحــدة التاريخ ويمنحها الصرامة الزمنية. وبوصفه حكاية "عن" الزمن، فإنّ السّرد يجوب هذه الضفّة الجامعة بين التاريخ والتخييل. هناك تبادل ضروري وحيــوي يميّــز التــاريخ والرواية: الرّواية هي تاريخ في حاجة إلى معالم ومعايير تاريخية لا يستغني عن الرواية أو السرد في تجميع أحداثه وإثبات علّة حدوثه.

(1) هذه النماذج أوردها ريكور في ثلاثيته "الزمن والرواية"؛ أنظر أيضا إمانويل ماكرون، حضور وأصوات الكتّاب في المجلة الأدبية الفرنسية، ملفّ خاص حول پول ريكــور، العدد 390، سبتمبر 2000، ص52-53.

لا تنفك هذه الوظيفة السردية عن تمثل محاكاتي mimesis هدفه إنتاج نموذج فعلي في الخيال أو المخيّلة أو صيغة عملية تتطابق مع الأحداث المروية بقدر ما تختلف عنها. فهي تضمن وحدة هذه الأحداث وخلودها عبر الرواية. تقوم الوظيفة السردية بدور الفهم بوصفها همزة وصل بين متن الحدث ومرجعيته الخارجية، أما الرواية فهي ذات طابع تفسيري - تنسيقي عبر الأسباب والمسوّغات التي تربطها بعللها وصُدَفها.

تختلف الرواية الأدبية، حسب ريكور، عن الرواية اليومية من حيث أنّها لا تلتحم مع الأفعال الاجتماعية المتشابكة عبر فاعلية الحوار أو المحادثة، لكنها تنفك عن الحياة الاجتماعية لتدخل عالمًا مغايرًا حيث يعبّر الإغلاق أو الصورة السانكرونية عن أولوية العلاقة التناصية مقارنة مع علاقة الأدب بالحياة.

يعبّر فعل السرد عن نمط اجتماعي في المبادلات اللغوية بين المخاطِب والمخاطَب. فهو يتطرّق إلى الطابع الإجرائي والدينامي المنتج للحبكة أو الدسيسة. تُعتبر هذه الأخيرة، مع الحكاية التخييلية la fable، شمولية زمنية حيث العلاقة العضوية بين الكل والأجزاء تغلب على العلاقة الجمعية وُفق الخطية الكرونولوجية للرواية. ترتبط العملية المحاكاتية بوصفها إعادة تشكيل الحياة بالسرد باعتباره تبادل اجتماعي. تصبح الرواية موضوع تحليل بوصفها نسقًا منظّمًا من العلامات والسرد يحقق الفهم وعلى أرضيته يتم إنتاج المعنى: "التاريخ والتراث والسرد هي كلها الوسط الذي يحيا فيه المعنى"[1]. فليس هذا المعنى مجرّد تنسيق بنيوي بين العلامات وإنما له كينونة في التجربة الإنسانية يمكن استشفاف آثارها في الأفعال والسلوكات والملاحم والوقائع والقرارات، ويشكّل "العقل السردي" محتوى هذه التجربة الإنسانية بتجميع أشتات الزمن ورواية فصوله وفضائله. في دراسته "الابستمولوجيا وأنطولوجيا الرواية"[2]، يبحث دڤيد كار عن القبليات الفلسفية للرواية وعن الشيء الذي يجعل الفعل السردي عملاً ممكنًا. فهو يرى، بناءً على

(1) جيلبرت هوتوا، من النهضة إلى ما بعد الحداثة: تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس- بروكسل، 1997، ص358.

(2) في بول ريكور، تحوّلات العقل التأويلي، المرجع نفسه.

أعمال ريكور وخصوصًا ثلاثيته، أنّ فعل السرد في حقل التاريخ هو الفعل الذي تتأسّس بموجبه معرفتنا بالماضي. فلا يمكن معرفة الوقائع الماضية دون "عقل كتابي" raison graphique (كما نظّر له الأنثروبولوجي جاك غودي Jack Goody) يقتنص هذه اللحظات العابرة ويؤرشفها في قوالب تتخذ شكل مخطوطات أو كتب أو مؤسّسات. فالرّواية لها خاصية تأسيسية، لأنها لا تنقل وتحتفظ بالحقيقة التاريخية، لكن فعل التأسيس ذاته لهذه الحقيقة. ولّما كانت الفينومينولوجيا والأنطولوجيا تقومان على فعل التأسيس ursprung، فإن للرواية إمكانية اكتساب "نمط وجود" في السرد أو يمكن الحديث بالأحرى عن "أنطلجة" ontologisation مفهوم الرواية. هكذا تفلت هذه الأخيرة من الوزن الثقيل لنمط المعرفة كما تجسّده المعرفة التاريخية إبستمولوجيا، لتكتسب، على الصعيد الأنطولوجي، نمطًا في الوجود ولتصبح، باختصار، "إمكانًا" وجودياً. وهو ما يفسّر اعتماد ريكور على المعرفة التاريخية كما جسّدتها المدارس التأريخية ليتجاوزها مثل مدرسة الحوليات (مارك بلوك وفرناند بروديل) وأيضا پول ڤاين وميشال دو سارتو. فهو يناقش انتظامات التاريخية وأشكال الزمانية كما أسّستها مدرسة الحوليات وفي مواجهة الطريقة الجنيالوجية لپول ڤاين التي تسلّم فقط بالتأويلات اللانهائية للأحداث. بإقصاء هذه الأخيرة، يطرح ريكور الطابع المزدوج للحقيقة التاريخية: الواقعي والخيالي. كما أنّه يستفيد من أطروحات ميشال دو سارتو آخذاً عنه مفهوم الدَيْن la dette ورافضًا التماثل المطلق الذي أقامه دو سارتو بين الواقع التاريخي والغيرية الراديكالية. يتبدّى الطابع الأنطولوجي للرواية التاريخية عند ريكور في هذا التخييل الضروري في التأريخ ولكنه تخييل لا ينفك عن الواقع الحقيقي. هو مجرّد تعبير عن واقع آفل يقتضي الرواية والحكاية ولا ينفك بهذا المعنى عن الخيال الخلاّق. من هناك كان السرد وثيق الارتباط بالخيال بحُكم تمثّله لواقع زائل ينبغي حكايته أو روايته لإعادة تشكيله وُفق نماذج ومعالم وتثبيته كخطاب يحتفظ بدلالته ويضمن له السيرورة عبر القراءة والتأويل.

من هنا يعتبر ريكور أنّ الأجناس السردية تحيل إلى التأريخ وإلى التخييل للدلالة على وظيفة مزدوجة: ترتبط بواقع آفل وهي مختبر الزمن الآتي المبدي لكلّ

التقلّبات الممكنة. والسرد هو هذا الإمكان الذي يسمح للفعل بالظهور. فكلاهما، أي الفعلl'action والسردla narration يعملان على إضفاء الطــابع "الشــكلي" و"الإشكالي" على الزمن. يتمثل الطابع الشكلي في الرواية عبر وظائف التنسـيق والتركيب structuration والطابع الإشكالي من خلال العقدة أو الحبكة باعتبارها عصب التجربة الإنسانية أمام وقائعها وطريقة تدوينها وحكايتها. من هنــا ســلّم ريكور بالطابع "المعضلي" للزمن، لأن التاريخ أو المساحة الزمنية للأفعال والوقائع تظلّ المحور الذي يدور حوله التفكير المزدوج حول الــزمن والوســائط (الــنص والرواية)، والفعل يحيل إلى التاريخ تحت مشكل الوعي التأويلي وأيضا تحت شكل التاريخ المروي. معتمدًا على فلسفة دلتاي في "عالم الحياة" Lebenswelt، يقــرّر ريكور بأنّ الحياة هي تاريخ (هذه الحياة) تلتمس سردًا ولا تنفكّ بهذا المعنى عــن طرية تنظيمها في الخطاب أو تجزيئها في الرواية أو تمثّلها في الخيــال أو تثبيتــها في النص أو تأويلها في القراءة أو تجسيدها في الذات كدلالة مدركة وإمكان مفتوح.

## 3 - البلاغة في أفق الشعرية والتأويلية: الواقع والمتخيّل

فضلاً عن الخطاب والرواية وكل الفنون السردية الناتجة عنهما كمــا عالجهــا ريكور في كتاباته الوافرة والثرية، يعطي قسطا من الوقت والجهد الفكري في معالجة مسألة البلاغة التي لا تنفصل عن الأشكال الفكرية والأدبية التي تحدّث عنها ريكور بإسهاب. نشير على وجه الخصوص إلى نصّ جدير بالاهتمــام عنوانــه "البلاغــة والشعرية والهيرمينوطيقا"[(1)]. ينطلق ريكور دائما من الوحدة الأوليــة للخطــاب في قراءة المفاهيم الكبرى التي ميّزت النّص الفسلفي والأدبــي في الثقافة الغربية ويعــني بها في هذا السياق "الجملة". وعلى غرار الرواية أو الخطاب الذي انطلق فيه ريكــور من قاعدة رئيسية تجعل من الخطاب حدثًا منجزًا ومن فهمــه دلالــة مدركــة؛ في معرض حديثه عن البلاغة وعلاقتها بالشعرية والتأويلية يجعل ريكــور مــن معالمــه الفكرية القاعدة التي تقول أنّ "شخصًا يقول شيئًا لشخص حــول شــيء مــا".

(1) ترجمه إلى العربية مصطفى النّحال، مجلة فكر ونقد (الرباط/المغرب)، عدد 16، شــباط (فبراير)، 1999، ص107-116.

والملاحظ أن الفلسفات التأويلية منذ هوسّيرل تأسّست على قواعد مشتركة تجعل "الوعي هو الوعي بشيء ما" (هوسّيرل) أو "الفهم هو فهم شيء ما" (غادامير)، فهناك دومًا عنصر "الموضوع" الذي يظهر أمام الذات. ولم يتوان ريكور عن استحضار هذه الصيغة الفينومينولوجية لأنّ المبتغى من أطروحات ريكور هو "الموضوع" الذي يكون عليه وضع ما مثل أساليب المخاطبة التي تتركّز حول حقيقة "الموضوع" كعنصر مستقل وخارج الذات يمكن مقاربته في خصوصيته أو حقيقته الفينومينولوجية، وهو ما تعبّر عنه هذه المقولة المركّبة من ثلاث لحظات:

اللحظة الذاتية: وهي الشخص المتلفظ بعبارة تؤدّي وظيفة عملية (speech act) كما عالجها بإسهاب فلاسفة التحليل وخصوصًا أوستين وجون سيرل. وتخضع هذه العبارة لقواعد تجعل منها شهادة أو تقريرا أو وَعْدًا.

اللحظة الموضوعية: وهي اللفظ في خصوصيته الذي يربط المعنى بمرجعيته الخارجية.

اللحظة التواصلية: وهي إسناد اللفظ إلى شخص آخر على سبيل التواصل والمخاطبة.

تأخذ البلاغة بُعْدًا خطابيًا يتعدّى المستوى المحصور للجملة، لأنّ البلاغة كما تجلّت في المدينة الإغريقية اشتملت على حقائق ميتالغوية بالمعنى المديني للكلمة، أي انتشارها في المجالس والمحاكم والمجامع. فلم تنفصل بهذا المعنى عن المساحة الجماهيرية أو "الأغورا" Agora. وإذا تجسّدت البلاغة في المؤسّسات والتّجمّعات، فإنّ الدور الذي تؤدّيه في هذه المساحات الميتالغوية هو "البرهنة" أو فنّ الحِجاج باستعمال أساليب استدلالية تُعلي من شأن الحُكم أو التمييز أي تقنيات العزل أو النظر قصد الفصل بين الحقيقي والزائف أو الصحيح والخاطئ. فالبلاغة هنا تتوسّط الجدال والسفسطة بالمعنى الذي تميّز فيه بين الاستدلال البرهاني والخطابة المنمّقة. لكن تظلّ الغائية المسندة إلى البلاغة هي "تحقيق الإقناع وبهذا المعنى يمكن تعريف البلاغة بصفتها تقنية للخطاب الإقناعي"[1]. والإقناع هو فنّ التأثير أو فنّ

---

(1) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحّال، المرجع نفسه، 108.

تحويل الخطاب إلى فعل عملي أي تجسيد الخطاب كممارسة عملية ويظلّ الإقناع حسب ريكور رهين الإجماع، بمعنى لا يمكن إنتاج الخطاب والرغبة في تحقيقه كممارسة إلا إذا انخرط في سياق الأفكار أو القيم المسلّم بها والتي توجّه أو تدير الرأي العام. إذا كان الحال كذلك تصبح البرهنة مجرّد دور لا يترقي إلى الإبداع وإنّما مجرّد إقناع خاضع لإجماع ومبتغاه التسلية والإمتاع. وقد تصبح البرهنة عبارة عن ختال أو خداع إذا انتقلت إلى زخرف القول والسفسطة أو فن التدليل على أمور توضع في مواطن أخرى غير تلك المتفق عليها وتنزلق هكذا إلى الإيديولوجيا بوصفها المسار المنحرف أو المتفسّخ للبلاغة، رغم ما تتمتّع به الإيديولوجيا من خزائن رمزية أو ذاكرات جمعية أو قيم مشتركة. يربط ريكور بين البلاغة والشعرية بوصفهما صناعة في الخطاب وتفوق الشعرية هذه الصناعة اللغوية بابتكار الحبكة أو الدسيسة أي الحكاية في طابعها الإشكالي وليس فقط في عنصرها الشكلي أو الخطابي. يصوّر الطابع الإشكالي للحكاية في الشعرية مشاهد الملحمة أو الهزل أو المأساة (الكوميديا والتراجيديا) أمّا الطّابع الشكلي للبلاغة هو مجرّد فنّ في البرهنة والاستدلال. لكن لا يفصل ريكور بين هذين الشكلين لاشتمال أحدهما على الآخر بصورة نسبية وخاصّة جدّا، لكن ينتفي الطابع الحجاجي في الشعرية بالمعنى الغائي للكلمة. فليس غاية الشاعر أن يبرهن أو يستدل وليس هدف الخطيب أن يولّد الحبكات أو يبدع مشهدًا متميّزا ومثيرا. ترتبط البلاغة بمساحتها البرهانية وفضائها المديني أو المكاني بالمعنى الملموس للكلمة (مراسيم، محاكم، مجالس...) أمّا الشّعرية فإنها تتسامى بالبُعد التخييلي في السّرد وتصبح هكذا "محاكاة خلاّقة" ليس بالمعنى الذي تنسخ فيه الأصول أو تضحى مجرّد صدى لصوت أصيل وإنّما بوصفها إعادة ابتكار وإلباس حلّة جديدة. الشعرية هي بالضرورة "التباس" ومحاكاة خلاّقة بواسطة الحبكات داخل الحكايات "إنّ المحاكاة بالفعل ليست نسخة بقدر ما هي إعادة بناء بواسطة الخيال الخلاّق"[1]. هكذا تتجاوز الشعرية بنيوية البلاغة بإدراجها للحبكة في الحكاية (أو الميتوس Muthos) عبر فاعلية المحاكاة أو الفعل التخييلي الخلاّق. بتعبير آخر، تنتج البلاغة الحِجاج في

(1) المرجع نفسه، ص111.

نطاق الإجماع والإطار المكاني المحسوس بينما تبدع الشعرية الحبكات في الحكايات في سياق المكان المتخيّل (اليوتوبــي). من هنا كانت اليوتوبيا "المكان المفتــرض والمتخيّل" وكانت السياسة أو الإيديولوجيا "المكان الواقعي" الجامع لأوجه البرهنة والإقناع أو الانزلاق نحو السفسطة وارتداء القناع. بعد البلاغة والشعرية، يعـــالج ريكور فضاء التأويل أو المكان "النصّي" (الديني أو الرمزي) الذي ظهر فيه التأويل وتشكّل وتطوّر في مراحله التاريخية وأشكاله الثقافية. يقول ريكور "لقد أصــبح التأويل اليوم يعني ترجمة دلالة سياق ثقافي معيّن إلى سياق ثقافي آخر وُفق قاعـــدة مفترضة لتكافؤ المعنى"[1]. لا تنفك الترجمة أو النقل عن صيغة لغوية بمعنى تقنيـــات القراءة والتحليل اللغوي أو الفيلولوجيا وأيضا الترجمة والاشتقاق والغاية كلّها من وراء ذلك هي تبدّل السياق (اللغوي والثقافي) واحتفاظ المعنى ببداهته الأصــلية. تفترض هذه العملية مسبقًا أنّه ثمّة تراث يتمّ نقله أو تحويله ويؤدّي التأويل بمعيـــة الترجمة والفهم هذا النقل أو إعادة ابتكار التراث بصيغ مختلفة وفي سياقات مغايرة. وتقنيات القراءة والتفسير والشرح تلعب كلّها دور البرهنة التي نجدها في البلاغـــة إلاّ أنّ الهيرمينوطيقا لا تعترف بالطابع القطعي للحِجاج بالانتصار لحُكــم علــى حساب الأحكام الأخرى وإنّما تترك المجال مفتوحًا أمام لعبة السؤال والجواب أو جدلية المساءلة والحوار. همّ التأويل هو أن يعبّر النص عن كموناته وإمكاناته دون اللجوء إل لعبة المفاضلة أو الإقصاء. النص مفتوح أمام الإمكان والرجحان وتكمن أهميته في تدليله الواسع والمستمر على معناه دون القبض عليه أو حصــره. يقــول ريكور "وفي هذا الصدد يبدو لي أنّ الهيرمينوطيقا هي إلى الشعرية أقرب منــها إلى البلاغة التي أسلفت أن مشروعها يكمن في الإقناع. فالهيرمينوطيقا بدورها تحتــاج إلى الخيال المتواصل في بحثها عن فائض المعنى"[2].

على غرار الشعرية، تتجاوز الهيرمينوطيقا فضاء البلاغة الواقعي لتقيم علاقات وثيقة بالمجاز والخيال. وإذا كانت الشعرية تحيل إلى مكانها المتخيّل أو المجازي، فإن الهيرمينوطيقا بدورها تدلّ على عالم النّص أي عندما يؤسّس النص مرجعيته الذاتية

(1) المرجع نفسه، ص113.

(2) المرجع نفسه، ص114.

فيما وراء إحالة الكلمات على أشياء خارجية. وهذه المرجعية الذاتية ليست مجـرّد تنسيق بنيوي وإنّما اكتشاف عالم مجازي لا يمكن استنفاده على غـرار الفضـاء الشعري الذي يحيل إلى عوالم وكائنات هي مادّته الشعرية بالذات وليس مرجعيـة خارجية أو ميتالغوية. يلخّص ريكور وظائف البلاغة والشعرية والتأويليـة كمـا يلي: "فالبلاغة تظلّ فنًّا للحِجاج يهدف إلى إقناع الجمهور فأفضلية رأي ما علـى آخر منافس له. وتظلّ البويطيقا (أو الشعرية) فنّا لبناء الحبكات بهـدف توسـيع المتخيّل الفردي والجماعي، في حين تظلّ الهيرمينوطيقا فنّا لتأويـل النصـوص في سياق مخالف لسياق مؤلّفها وجمهورها الأوّلي بهدف اكتشـاف أبعـاد جديـدة للواقع"[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص116.

# ميشال دو سارتو

# منابع التجربة

# و

# منازع الكتابة

**-I-**

# أقيانوسية التجربة العرفانية
# الكتابة الصّوفيّة

ميشال دو سارتو (1925-1986) هو من أشهر المفكرين الفرنسيين المعاصرين وأحد روّاد النقد التاريخي والأدبي والفلسفي إلى جانب فوكو ودريدا ودلوز. يتمتع بأسلوب علمي وأدبي يتراوح بين القراءة الابستمولوجية والتنظير الفلسفي وبين التحليل العلمي والطرح النظري. فهو، فضلاً عن كونه أشهر المختصين في التّصوّف المسيحي وعلم التّصوّف المقارن[1] يجوب قارات الفكر ويتصفّح وثائق التاريخ بحثًا عن الآخر المطموس وهو أيضا مؤرّخ واسع الاطّلاع من خلال كتابه الشهير "كتابة التاريخ"[2] ومحلّل نفسيّ ربط علاقات متميّزة مع جاك لاكان وكان عضوًا في المدرسة الفرويدية التي أسّسها، فضلاً عن كونه ألسنيًا يتتبع باهتمام هندسة العبارة الصوفية ويتقصى إشارتها الرمزية. وتكمن أصالة دو سارتو وجدّيته في توظيف آليات العلوم الإنسانية وخصوصًا الألسنية والنفسية منها في قراءة النصوص العرفانية. فمغامراته المعرفية تدعو إلى الإعجاب بهذه الشخصية المتميّزة التي استطاعت ببراعة وحذق أن تخضع النّص الصوفي إلى الفحص والتشريح والتي غيّرت نظرتنا تمامًا لعلاقة النص بقارئه وخصوصًا إذا كان ذا بنية أسطورية بالمعنى الذي تتعالى فيه الدلالة ويتقدّس الحرف (وحدة المبنى وتعالي المعنى) مثل النص الصّوفي. لا تزال نظرتنا لهذا النص نظرة تقديسية وتبجيلية وانتقائية تبحث فيه عن قداسة القصد والوحدة العضوية والحيوية

---

(1) Michel de Certeau, La fable mystique, 1 Paris, Gallimard, 1982.

(2) Michel de Certeau, l'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975.

لعناصره، إذا استثنينا طبعًا القراءات النقدية[1] التي تفحص هذا النص من الداخل وتعيد قراءته وتقييمه في ضوء الأدوات الحفرية والنقدية المعاصرة. يعلّمنا دو سارتو أنّ النّص الصّوفي يتكلّم بالعبارة وعبرها. فهناك انفصالات وانزياحات لا تنضب تغيّر باستمرار هذا النسيج العرفاني وتؤسّسه كخطاب تحتويه آليات التحليل النفسي والحفري واللغوي بحذافيرها. فما دام النص الصوفي خطابًا مثبتًا بالحرف والعبارة، فهناك دومًا إمكانية معرفية في قراءته نقديًا بمعزل عن كل إكراه دوغمائي أو اتّجاه إيديولوجي.

العنوان الذي اخترناه في قراءتنا لنظرة ميشال دو سارتو إلى النص العرفاني يدفعنا إلى اعتبار التجربة الصوفية كممارسة فردية أو جماعية تقتنصها الكتابة والمؤسّسة. فالتّصوّف، حسب دو سارتو، لم ينشأ ولم يتطوّر سوى في علاقته الجدلية مع المؤسّسة (المجتمع، الأطر القانونية، السياسة، المؤسّسة العالمة الفقهية واللاهوتية، الانتظام الكنسي، التوجّه العلماني...) دون أن يكون خارجها أو بداخلها. ولم تكن الكتابة في محتواها الإجرائي سوى هذا التجلّي الصُّوفي في ثنايا المؤسّسة والانعكاس المؤسساتي في النص العرفاني. ولعلّ رسالة "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" لابن عربي هي نوع من "المدينة الفاضلة" أين يؤدّي القلب والدماغ والأعضاء أدوار المُلك والفكر والجسد الاجتماعي. لا نركّز في معرض نصّنا هذا على العلاقة المركّبة والمعقّدة بين التّصوّف (كنصّ وتجربة وظاهرة) والمؤسّسة (كنظام وتنظيم وترتيب شؤون المجتمع)[2]. وإنّما نفحص

---

(1) نشير على وجه الخصوص فيما يخصّ النّص الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية إلى بعض الباحثين الذين أعادوا الاعتبار إلى هذا النص من خلال قراءات نقدية وتمحيصية تخلو من الدوغمائية والتمذهب. ننوّه بأعمال نصر حامد أبو زيد، منصف عبد الحق، علي حرب،..

(2) لمزيد من التفاصيل راجع كتاب ميشال دو سارتو "الحكاية العرفانية" باريس، غاليمار، 1982. ثمّ إنّ دو سارتو يحفر في الطبقات العرفانية والمؤسّساتية على حدّ سواء ليرى أنّ الممارسات العرفانية (زهد، مجاهدة، استماتة،...) تشبه إلى حدّ مرعب الآليات التنظيمية السلطوية وممارسات التعذيب. فالمؤسّسة، حسب نظره، تعبّر عن الانخراط والسّلوك "initiation" اللذين يلتزم بهما الجسد الفردي والذي نقرأ فيه الختم المؤسّساتي والرّمزي والاجتماعي. حضور الممارسات العرفانية في المؤسّسة لا تعني الطابع الروحي في دلالته الدينية والمفارقة وإنّما صور الالتزام والمناجاة والتوسّل التي تؤسّس نموذج الانخراط في صورته المحايثة للدلالة الاجتماعية والفردية.

العلاقة الوطيدة الكائنة بين التجربة (العرفانية) والكتابة (كتعبير عن هذه التجربة). بمعنى آخر، تجد التجربة العرفانية تجلياتها المعرفية والقيمية في "الحكاية" fable، أي في نقل المحتوى الرمزي والدلالي والميتافيزيقي إلى "العبارة" وهو ما نصطلح عليه بالاسم الثلاثي: التعبير والتفكير والتدبير (اللغة/الفكر/الواقع). فالتفكير الصوفي (الإطار الأدبي والفلسفي والمحتوى الرمزي) والتدبير (المحتوى الأخلاقي والقيمي والعلاقة الأفقية بين الأفراد والعمودية بين الفرد ومعبوده) يجدان محتوياتهما ومضامينهما النظرية والعملية في "التعبير". يبدأ سارتو إذن من "الحكاية" كتعبير في فحص النص العرفاني وتشخيصه.

## السّائر الحائر: اشتراطات ابستمولوجية وآفاق فينومينولوجية

في مقدمة كتابه "الحكاية العرفانية" يقول دو سارتو: "إنّ تحليلي لتاريخه [تاريخ العرفان] يدور حول هذه الحكاية العرفانية. فهي ليست سوى رواية عن سفر مجزّأ بالاعتماد على مناهج متعدّدة (تاريخية، سيميوطيقية، نفسية) والتي من خلالها تسمح الآليات بتحديد "المواضيع" المدركة ضمن حقيقة مبهمة"[1]. وتندرج هذه الحقيقة المبهمة ضمن ما يسمّيه فتغنشتيْن (الذي يعتمد عليه دو سارتو في تحديده للعرفان) المسكوت عنه وما لا يمكن النطق به l'indicible لأنه فضاء عائم ومتموج لا تجد وقائعه أعيانها في الواقع المحسوس. فالعرفان، من هذا المنظور، يقع في فضاء اللامنطوق[2]. لكن، حسب دو سارتو، لامنطوقية l'indicibilité الخطاب العرفاني لا تنفي منطقه الداخلي. فهو عادة ما يكتب "indicible" كالتالي: "in-dicible" على اعتبار أنّ البادئة "in" لا تدلّ (في اللاتينية) فقط على "النفي" بل أيضًا على "الانطواء" أو "الداخل". فالسؤال (الابستمولوجي في جوهره) الذي طرحه دو سارتو هو: هل يقع الخطاب العرفاني في حلقة الإمكان؟ بتعبير آخر: بما هو خطاب الآفاق (وخطاب الأعماق لمن تحلو له النزعة الباطنية)، هل العرفان ممكن التفكير فيه ومعالجته كلُغة تخضع برُمّتها إلى الأدوات التحليلية

(1) Michel de Certeau, La fable mystique, idem, p. 24.

(2) M. de Certeau, L'absent de l'histoire, Repères, Mame, 1973, p. 162, note 12.

والنقدية المتاحة؟ وهل لا منطوقية الخطاب العرفاني تعني أساسًا منطوقيته من الداخل وهمسه المتواري؟

حسب دو سارتو، ينظّم "اللامنطوق" كهمس أو إشارة أو فراغ إمكاني هندسة اللغة العرفانية نفسها ويعيد ترتيبها. وكأنّنا بدوسارتو (وهو مؤرخ بارع أعاد التفكير ابستمولوجيا وفلسفيا في الحقل النظري للتاريخ من خلال قراءاته النقدية لفارناند بروديل وپول ڤاين وميشال فوكو ونظرتهم الانفصالية للحدث التاريخي)[1] يقرأ الخطاب العرفاني من منظور تأريخي عندما يجعل "اللامنطوق" يقوم بالوظيفة الإجرائية نفسها التي يقوم بها "الانفصال" discontinuité في الحقل التاريخي. يعلمنا فوكو[2] مثلاً أن الانفصال كان بالنسبة للتّصوّر التقليدي للتاريخ تلك الفجوة الدالّة على تشتّت الأحداث الزمنية والتي ينبغي للمؤرّخ عزلها من التاريخ ليضمن وحدته الزمنية وتواصله الرصين. بينما في التحليل التاريخي المعاصر أصبح الانفصال عنصرًا فعّالاً وكمعطى تاريخي ينبغي تحليله ووصفه باعتباره آلية البحث وموضوعه تكمن وظيفته في وصف الأحداث المتباعدة وبناء الوحدات المختلفة.

فاللامنطوق في الخطاب العرفاني لا يعبّر عن صمت مطلق أو فجوة معلّقة تحيل إلى تعثّر اللغة وعجز الكلمة، وإنّما كعامل تنظيمي يعيد رسم منحنيات الخطاب العرفاني وُفق إيقاع المنطوق الداخلي: "الحياة الروحية بما هي تعبير، تعترف بالتحام اللغة حول المستحيل النطق به وتقع إذن في هذا الحدّ الذي يُعتبر فيه "ما لا يمكن التعبير عنه" هو أيضا "ما لا يمكن السكوت عنه""[3]. مفارقة عجيبة تجعل من الخطاب العرفاني في آنٍ واحد "لا إمكانية التعبير" و"استحالة الصمت" أي متردّد indécidable بين اللامنطوق والمنطوق. ففي هذا الفاصل (أو

---

(1) M. de Certeau, «l'opération historique», dans «faire de l'histoire», nouveaux problèmes sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1975, p. 3-41.

(2) Michel Foucault, l'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p. 17 et Réponse au cercle d'épistémologie, Cahiers pour l'analyse. Généralogie des sciences, n°09, 1986, p. 10-11.

(3) M. de Certeau, L'absent de l'histoire, idem, p. 153.

البرزخ) الجامع بين "سيلان اللسان" و"انسحاب اللغة" يجد الخطاب العرفاني إمكانه وسبب وجوده[1]. يمكن فقط في هذا الانزياح عن موقعة هذا الخطاب، أي في تصدّعات الكلام وتقطعات الصوت. ويستعمل دو سارتو كلمة "موقعة" localiser لأنه يعتبر هذا الخطاب كمساحة مواقعية أكثر منه جداول تصنيفية أو اصطلاحات تعريفية. فهو يتموقع ولا يُصنّف. إنه بالأحرى ظاهرة phénomène قابلة للملاحظة والتجريب، لأنه ينبثق عن كل مكان ويتحرك في كل اتّجاه؛ فهو مواقعي، تُشهد آثاره ويختفي جوهره، تُفحص بنياته الدينامية وتتوارى أحواله الرّوحية. فحركة ما هو "تحتيّ" (متوارٍ) تتجلّى آثاره على السطح المواقعي، أي ما هو "خفيّ" (تجربة باطنية) في علاقة تبادلية مع ما هو "جليّ" (ظاهرة وخطاب قابلان للتفكيك والقراءة) بمعنى التحام "المنطوق" و"اللامنطوق" اللذين يؤسسان ظاهرة التجربة وظواهرية الخطاب. يغدو الخطاب العرفاني ليس مجرّد لغة دينية أو

---

(1) نشير إلى أنّ النص الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية يصطلح على هذا الفاصل بين المنطوق واللامنطوق اسم "إشارة". فقد خصّص ابن عربي الباب 54 من الفتوحات المكيّ (الجزء الأول) "معرفة الإشارات": "إنّ الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبُعد أو حضور الغير" (ص279). ويحلّل منصف عبد الحق بإسهاب اللغة الإشارية عند ابن عربي في كتابه: "الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي"، منشورات عكاظ، الرباط، ط1، 1988، وخصوصًا الفصل الخامس "لغة الإشارات وهامش اللغة" (ص137–148). فهو يعتبر، تبعًا لنصوص ابن عربي، أنّ اللغة الإشارية تعوّض اللغة التعبيرية وتنوب عنها أو لتملأ فراغًا ما تتركه لغة العلامة: "إن ذلك الفراغ هو الذي يتخذه ابن عربي كأساس نظري يبني عليه تصوّره للغة الإشارية..." (ص138). هذا الفراغ الابستمولوجي (والأنطولوجي في نظرية الوجود) لدى ابن عربي هو ما يلمح إليه دو سارتو عندما يتحدث عن الفاصل بين المنطوق واللامنطوق. لكن الإشارة بقدر ما تعوّض تصدّعات اللغة وبنياها اللاشعورية فإنّها تعمّق من فجوات هذه اللغة بخلقها لانفصالات منزاحة وتأسيسها لكثرة دلالية. وتبعًا للتعريف الذي يورده محمد علي التهانوي (كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1996، الجزء الأول، ص201). فإن الإشارة (الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي إلى المشار إليه، فلا تتحيّز لأحدهما أو للآخر. الإشارة هي بالضرورة برزخية الوظيفة أو بتعبير دريدا متردّدة بين الوصل والفصل، والجمع والتفرقة أي أنها إشارة بين المعنى والعبارة، بين اللطيف والكثيف، لا هي المعنى ولا هي العبارة).

اصطلاح مقدّس يتحدّد بالطقوس والأدعية والالتماسات الروحية، بل هو ملتقى السرّ ومحلّ فضول آليات ومناهج علمية ودلالات تاريخية وبنيات رمزية ودوافع اجتماعية وثقافية. فله إذن القابلية للقراءة والتأويل كظاهرة نفسية ورمزية وجسدية وفنية ولا يخضع بالضرورة إلى العقل التصنيفي الذي يحيله إلى تاريخ الأديان والمعتقدات أو يرمي به إلى فضاء اللامعقول وتكريس الخرافة. والتجربة العرفانية كشعور أُقيانوسي sentiment océanique على حد تعبير رماين رولآند "تتنوع تدريجيا بين الوقائع الغريبة التي تعتبر كموضوع لفضول تعبّدي أو نفسي أو طب-نفساني أو إتنوغرافي وبين المطلق الذي يتحدّث عنه المتصوفة والذي يقع في مجال اللامرئي والمعتبر كبُعد مبهم وكوني للإنسان والمختبر كواقع خفي تحت تعدّد المؤسّسات والأديان والمذاهب"[1]. فهذا الهيجان الرّوحي أو الشعور الأُقيانوسي للتجربة العرفانية يجد نفسه مقسّمًا وموزّعًا في خارطة الثقافة الأدبية والابستمولوجية، بين التحليل النفسي والأنثروبولوجي وبين الأدبيات الروحية المجاورة للجدليات اللاهوتية والمؤسّسات الفقهية. هنا تتجلّى ظاهرة موقعته في الحقل الأدبي والتاريخي والاجتماعي الذي ينتمي إليه. ولعلّ اعتماد العرفان على "الإشارة" يدلّ لا محالة على أنّه ظاهرة لا تقدّم مصطلحًا لغويًا يمكن تقنينه وتسنينهcodifier وتصنيفه في لوحة المعارف والأنسيكلوبيديات، وإنّما يتكلّم ويعبّر عن عامله الرّمزي عبر "الجسد": جسد الرمز، جسد العبارة، جسد الإشارة... أي عبر محرّك الرّغبة والإيروس Eros.

يؤسّس العرفان معجمًا جسديًا بين التموقع الزمكاني والشعور الأُقيانوسي، بين الحضور الزمني والاستحضار الديمومي. ففي الفاصل النفس- جسدي psychosomatique يتصل الخطاب العرفاني بما يحيط به وينفصل عنه، أي أنّه يتكلّم بعبارات (قد تكون مألوفة ومتداولة في الحقل الاجتماعي) يسحبها من ألفتها الاجتماعية ويدجّنها لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته المتوهّجة "بحيث يدلّ خطابه عن شيء ما دون الوصول إلى التعبير عنه[2]، فهو

---

(1) M. de Certeau, «Mystique», Encyclopédie Universalis, tome 12, 1985, p 874.

(2) Idem, p. 875.

مستغرق في مشاهدة معجمه الجسدي. وظيفة العرفان أن يجسّد somatiser كل ما يقع تحت رؤيته، فهو يترجم إيقاع المعنى بفهرس جسدي[1]. يصبح الجسد إذن هو المتكلّم برموزه وإشاراته بغياب الذات الناطقة، وهو ما يسميه نيتشه "Es Spricht" والذي يعني "هذا يتكلم". وهذا "الهَذَا" الذي يتكلّم خفية عن اللسان هو الإشارة إلى الـ "لاذات" بغياب الوعي المتعالي وتلاشي القصد: "ثمّة مسار محيّر (ينبغي أن نقول حائرًا) من انزياح إلى آخر يمثل النمط التاريخي الذي يسري ويظهر من خلاله ما ينشده توكارام Toukârâm (متصوّف من القرن السابع عشر) في كتابه "مزامير الزائر" ليعطي المعنى إلى مساراته عبر طرق الهند:

سأقول اللامنطوق

إنني أحيا مماتي

إنني من حيث لا أكون"[2]

يعبّر السائر الحائر عن كوجيتو النقص الذي ينخره من الداخل. حيرته تمزّق غشاءه اللغوي ونسيجه الخطابي بحيث يرتد تعبيره إلى مجرّد حكاية "اللامنطوق" عبر الـ "هَذَا" الذي يتكلّم في أعماقه ويصرخ في باطنه. إنه يتكلّم عبر جسده، لأن الجسد هو الفاصل أو الحدّ الذي يربط ويفصل في آن واحد جوّانية التجربة وبرّانية الكتابة. والنص العرفاني، كما يقول دو سارتو، مركّب من سيناريوهات الجسد[3]. فهو "سينماتوغرافيٌّ" المنبع والنشأة، بحيث يؤدّي الجسد أدواره في سياق تجربة ولهانة ويترجم هذا الهيجان الدائم والحركة المتدوّمة إلى كتابة متوهّجة تعبّر عن "شيء" دون الوصول إلى التعبير عنه "حقًّا" أو تعبّر بالأحرى عن شيء بواسطة الحكايةfable لأن الأصل الاشتقاقي لكلمة "fable" هو"fari" ويعني

---

(1) أو بتعبير هنري كوربان في كتابه "الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي" أنّ المتصوّف يتكلّم ويعبّر عن تجربته في الحدّ الأوسط الذي هو عالم الخيال أي في فضاء "يروحن" spirtualiser ما هو جسدي و"يجسدن" somatiser ما هو روحاني. راجع أيضا: د. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1996.

(2) M. de Certeau, «Mystique»,idem, p. 878.

(3) M. de Certeau, «La fable mystique», idem, p. 190.

الكلام والمحادثة: "لغويًا، يعتبر حكاية كل ما هو في آنٍ واحد فعل التأسيس وفعل الحديث عن النشأة. فهو إذن كلام يجيز التكلّم وينتج ويمنح اللغة ويخرج إلى الفعل؛ إنه خطاب شاعري، خطاب الميلاد والمباغتة"[1].

الخطاب العرفاني هو خطاب الأصول ودواعي النشأة والتأسيس ليس بعودته القهقرى إلى الماضي وآثاره المطموسة وإنّما باستحضار الآن في حضوره كانبثاق وتصدّع وتشتت. فهو تجربة فينومينولوجية بامتياز على اعتبار أنّ النشأة أو التأسيس Ursprung يدركه في الحاضر الحيّ كتجربة غير مستنفدة. والتعبير أو الكلام لا يمكن أن يكون سوى جرح وانزياح[2]. أن يتكلم الخطاب العرفاني هو أن يشتّت الوحدات العرفانية[3] Mystèmes أو gnosèmes ويوزّعها ويزرعها في تربة الخطابات المجاورة أو المتداخلة مع نسيجه الخطابي ويمزّق حجاب اللغة ليعبّر بلا منطوقية هذه اللغة. يتكلم الخطاب العرفاني في الجرح والمعاناة أي في الفجوة (اللامنطوق) التي تفصله عن ذاته ولا تطابق بين رؤيته وموضوعه. الانفصال في التاريخ يستحضر حاضر كلّ حدث في الحضور المرجأ والمتخلّف عبر عصور «époques» كطفرات. ويستحضر اللامنطوق في النص العرفاني الأصل كتوتر وانبثاق ضمن الحُكم الصّامت المعلَّق "épochè". وهذا الصمت، كما يقول دو سارتو يسكن اللغة نفسها لأنه "ليس وراء اللغة وإنما بداخلها. إنه حقيقة اللغة

---

(1) M. de Certeau, «Mystique et psychanalyse», dans «Michel De Certeau», sous la direction de Luce Giard, Centre Georges Pompidou, Paris, 1987, pp. 183-184.

(2) الكلام في اللسان العربي هو أساسًا "جرح" كاللفظ المعبّر في معناه الاشتقاقي عن الرمي والقذف. يقول ابن عربيّ: "الكلم هو الجرح وهو أثر في المجروح، فلمّا وجد الأثر سمّي ما وُجد عنه كلامًا كان ما كان" (الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص70).

(3) على غرار كلود ليفي ستروس الذي استخلص في دراسته للمجتمعات البدائية وحدات أولية أسطورية mythèmes وجاك دريدا الذي اعتبر أنّ كل نصّ بما فيه النص الأدبي لا يخلو من وحدات أولية فلسفية philosophèmes أي بذور فلسفية ووحدات استنتاجية في النسيج الخطابي الأدبي، فإننا نعتبر mystème أو gnosème هو الوحدة الأولية للنص العرفاني التي تشكّل هوية هذا الأخير (نص متميز عن النصوص الأخرى) دون أن تفصل تشابك النسيج النظري والعملي الذي يركّبه مع الأنسجة اللغوية والفلسفية والأدبية والفنية الأخرى.

نفسها: اللامنطوق يقع في المنطوق"[1]. مثلما أن اللاشعور يسكن الشعور اللاشعور واللامعقول يخترق المعقول، واللامفكّر فيه يجوب فضاء التفكير. فهناك دومًا فراغ أو صمت أو طفرة تميّز كل حقيقة معقّدة. واللغة، بما هي بنية معقدة، تختزن لحظات استيهامية بحيث تعجز الكلمات عن التعريف ويتوقّف الوعي عن التفكير: الغياب الجذري للذات[2]، بمعنى اللحظة السكيزوفرينية للوعي، لحظة انفصامه وانفصاله عن ذاته، لحظة الجرح والتعبير في الغياب. والكلام لا يعبّر عن اللامنطوق كما هو ولا يردم الفجوة التي تميّز اللغة وإنما ينكشف s'ex-plique عبر كل الأقوال والكلمات والتعبيرات التي تتشابك معه، بخروجه (ex) عن انطوائه (plicaire) وانبساطه وامتداده في الحقل اللغوي وانتشاره في الفضاء الرمزي عبر "الميستام" (الوحدات العرفانية mystèmes) الذي يوزعه ويشتته ويزرعه في حقول الأنسجة اللغوية والخطابية. زرع هذه الوحدات العرفانية وتشتيتها هو تمزيق وتعميق فجوات هذه الأنسجة: جُرح الكلمة. لكن، كما يقول جابيس، الجرح يفترض الخلق والتكوين: "إذا كان "البرق يخلق الكون" كما كتب هيرقليطس، يمكننا أن نقول بأنّ الجرح يخلق الإنسان"[3]. الجرح هو لحظة الانبثاق والصدور، لحظة الميلاد والظهور عندما تنفلق البذور اللغوية المزروعة وتتفتّق الوحدات العرفانية المشتتة لتكشف عما تنطوي عليه من طاقات خلاّقة. "كل منطوق أنطولوجي أو متعالٍ يفترض القبول le oui.. إنه هذه الحكاية - قبل الفعل وقبل اللوغوس تقريبًا- التي تبقى تقريبًا في البدء"[4]. التعبير ملازم للبدء لأن البدء

---

(1) M. De Certeau, «l'expérience religieuse: «connaissance vécue» dans l'Eglise», dans «Le voyage mystique: Michel De Certeau, recherches de science religieuse, Clerf, Paris, 1988, p. 36

(2) راجع: ميشال دو سارتو، "الاختلاف وحفريات الخطاب: مقاربة نقدية لآثار ميشال فوكو"، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، عدد 33، 1998، ص87.

(3) Edmond Jabès, Désir d'un commencement. Angoisse d'une seule fin, Fata Morgana, 1991, p. 14.

Jacques Derrida, «le nombre de oui», dans «Michel De Certeau», idem, p. 201.

(4) هذه العبارة الرائعة لدريدا من خلال قراءته لكتاب ميشال دو سارتو "الحكاية العرفانية" يمكن أن نربطها بما اصطلحنا عليه "هيرمينوطيقا كُن" (أنظر دراستنا "ابن عربي،

تصدّع والتعبير جرح، فكلاهما (الأصل المستحضَر والكلام المنطوق) ينتجان ويخلقان. لكن يقع الخطاب العرفاني بين أصل يسعى لاستحضاره وكلام منطوق لا يستطيع التعبير به. لهذا يستعمل جاك دريدا عبارة "الحكاية التي تبقى تقريبا في البدء" ولفظة "تقريبا" quasiment تجعل من الحكاية أو التعبير لا هو في البدء أو الأصل ولا هو خارج عنه وإنّما هو محاذٍ له. إنه اللامنطوق الذي يعبّر برمزية الجسد والإشارة التي تلمّح ولا تصرّح ولكنها تؤثّر وتجرح.

## القارئ الطارئ: جنون الكتابة وفنون القراءة

تكتفي الحكاية العرفانية في نظر ميشال دو سارتو فقط بالكلام أو التعبير لتستحضر البدء في بداهة اللامنطوق ووميض الإشارة. إنها فضلا عن ذلك رسم وكتابة. والفاصل الكائن بين الصوت والكتابة ينـدثر ويتلاشى تاركًا للأثر

---

الهيرمينوطيقا والكتابة" بالفرنسية في مجلة "لقمان"، المجلد15، 1999، العدد2، طهران- إيران، ص85-98). فعبارة "كُنْ" هي المفتاح الفلسفي والرمزي الذي يدلّنا على أنطولوجيا ابن عربي ونظرية الخلق والتكوين في مذهبه، "كُنْ" الكلمة التي يستعيرها من النص القرآني ويجعلها في آنٍ واحد "الحرف والوجود" و"الجرح والتكوين" و"الآن والكينونة": "فلا يزال العالم تصحبه كلمة الحضرة المعبّر عنها بكن ولا يزال التكوين ووجود الآثار عن همّته" (الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص384). الخطاب العرفاني هو استحضار الأصل في التجربة كلحظة آنية أو راهنة تنبثق عنها رموز ودلالات وخيالات خلاّقة. لحظة "كُنْ" هي لحظة "قبول" الكائن للتكوين وصدوره وظهوره بانتقاله من العدم إلى الوجود وبتحوّله من حال إلى حال. فالكلام المتوجّه نحو الكائن يخلق هذا الكائن ويفتق وجوده. مثلما يقول جلال الدين الرومي: "إذا كلّمتني فإنّني أولد وإذا كلمتني فإنني أوجد"، فالكلام كجرح يقتضي لا محالة الميلاد والإيجاد، الظهور والخلق، الصدور والتكوين. بناءً على هيرمينوطيقا كُنْ يمكننا استنتاج أنّ الأصل أو البدء (أو صورة المعبود في النص العرفاني) ليس لحظة متعالية أو مفارقة وإنّما هو لحظة محايثة تتجلّى في الحاضر وتُستحضر في الآن عبر الأشياء والصّور التي يمكن رصدها والتقاطها بحكم أن النص العرفاني، حسب تعبير دو سارتو، هو سينماتوغرافي التركيب يرصد الصور المتقلّبة بفعل تجليات الأصل وهو ما يعبّر عنه بودلير برصد الأبدية في اللحظة أو اقتناص الـ"époques"(العصور الممتدة: تواريخ، حضارات، ثقافات أو الروح المتطوّر تعبير هيغل) في الـ"épochè" (العصر المعلّق، لحظة الصمت واللامنطوق). فالبدء، من هذا المنظور، جرح وسيلان واللوغوس إرجاء واختلاف.

(la trace: الكلام والرسم، القول والخط) جرحه وتوقيعاته. "لا إمكانيــة التعــبير" و"استحالة الصمت" يجعلان من النص العرفاني يتكلّم عبر الأثر ما دام الكلام جُرحًا والجرح أثرا، أي في التحام الصوت والكتابة، لأن الأثر هو "رواية عن سفر مجـــزّأ". يروي النص العرفاني الرحلات المتقطعة للسائر الحـــائر itinérant errant و"يعتمـــد على التاريخ الجماعي للعبور"[1]. المتصوّف هو دون كيشوت الحكاية العرفانية، يمرّ عبر الممرّات والمسالك التي تصفها النصوص، فـــ "على الطرق والمسارات التي تتكلّم عنها النصوص العرفانية يمرّ السّالك السّائر"[2] الذي يترك آثاره وتوقيعاته في مساراته ويعبّر بكتابة رحّالة[3] وسط أشياء ثابتة وكلمات صامتة. وإذ يكتب المتصـــوّف لا ليثبت وليسكن وإنما ليشطب ويمحو ما رسمه وخطه بترحاله "سفرهم يحطّم الطـــرق التي كوّنها"[4]، سُكر القارب الذي، تحت صدمة الولع والشعور الأقيانوسي، يرســـم ويشطب على التّو توقيعه: عباب القارب يعكس سراب الخطاب وأقيانوسية التجربة والرغبة. والمتصوّف أو العرفاني كما عوّدنا دو سارتو تعريفه هو "ذلـــك الـــذي لا ينفك عن كونه مسافرا والذي، بتيقّنه من الأمر الذي ينقصه، يعرف جيدا أنّ الذي يبحث عنه ليس شيئًا معيّنا أو مكانا محدّدًا وأنّه لا يمكنه البقـــاء "هنـــا" أو الرضـــا بـــ "هذا".. فهو يواصل إذن سيره وترك الأثر في ذاته في صمت وانكتاب"[5]. إنـــه "لا ينخرط" s'inscrire à بانضمامه إلى تصنيف أو خانة أو بانتمائـــه إلى ســـلطة أو ثقافة وإنّما "ينكتب" s'écrire عندما يترك أثره وتوقيعه على جسده. الصفحة الـــتي يكتب عليها الخطاب العرفاني ويترجم فيها تجربته ورغبته هي الجســـد. أن يكتـــب المتصوّف هو أن يرحل ويسافر ويغامر وأن يجوب قارات المستحيل ومحيطات الرغبة والنقص، هو أن يرسم ويرتسم ويشطب وينمحي[6]. صفحة الجسد التي تحمـــل في

---

(1) M. de Certeau, «La fable mystique», idem, p. 25.

(2) idem.

(3) François Hartog, «l'écriture du voyage», dans «Michel De Certeau», idem, p. 131.

(4) M. de Certeau, Histoire et psychanalyse entre science et fiction, Paris, Gallimard, folio/essai, 1987, p. 151.

(5) M. de Certeau, «La fable mystique», idem, p. 411.

(6) Stanislas Breton, «Le pèlerin, voyageur et marcheur», dans le «le voyage mystique: Michel De Certeau», idem, p. 22.

طيّاها توقيعات التجربة وآثار الرغبة محكوم عليها بالتلف ولا يعني ذلك أن يتحطّم الجسد[1] وإنما عدم احتفاظه بـ "هذا" وعدم بقائه "هنا" يجعله يشطب آثاره إبّان ترحاله، فما رسمه "هنا" يشطبه كلّما تقدّم في سيره وواصل رحلته نظرًا للحيرة التي تكتنفه والتي تبيّن له سخافة اليقين ووهم التطابق. لكن كيف يتوصّل المتصوّف إلى قراءة ما يحمله جسده من رموز وإشارات وهيروغليفيات إذا كان ترحاله أو سفره يقتضي شطب ما يكتبه ومحو ما يرسمه؟ ألا تقع العين في نهاية المطاف سوى على سراب الخطاب ووهم المكتوب؟ ألا تجعل عذرية الكتابة من القراءة مجرّد تنفّس في الفراغ؟ في المسار تتثبّت الآثار لتنمحي وتقع الرّؤية على موضع القدم. القراءة التي يتوخّاها السّائر هي قراءة طارئة تتتبّع نشأة الأثر واندثاره، قراءة متمعّنة لتحوّلات الأثر ومتفحّصة لتبدّلات الجسد، قراءة مظمِئة بحثًا عن الغيرية في سياق الهوية وامتدادًا لهيرمينوطيقا الآخر كما يقول دو سارتو. ما تقرؤه القراءة هو انشطارات الجسد عندما لا يصبح "هو" ولا يرضى بـ "هذا" ولا يبقى "هنا" وتقرأ الحدث المباغت الذي يعرّض هذا الجسد لفوضى العلامات وتلاشي الأثر ويعيد إنتاجه وبعثه من جديد "أن ننصت إلى الصوت المتقطّع انطلاقا من جسد الحبّ الضائع والذي يعاد إبداعه من جديد"[2]. الخطاب العرفاني هو خطاب الفقدان: أن يفقد السائر

(1) ربما غياب الجسد في الشعر الأقيانوسي هو لحظة من لحظات الاستغراق والفناء، خصوصًا عندما يقول الشاعر الصوفي محمود شابستاري:

الشاطئ جسدك والبحر هو للوجود

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, Anthologie du Soufisme, Sindbad, Paris, 1978, p. 135.

فلحظة الاستغراق في الوجود تنفي وتسلب الجسد بعد أن تقوم على أرضه مثلما يقول محمّد إقبال:

ولستُ في البحر أبغي إلى الشطوط طريقي

عن محمد إقبال، رسالة المشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، مجلس إقبال، كراتشي، باكستان، 1951، ص84.

(2) Christine Buci-Glucksmann, «Effects d'ombre», dans Michel De Certeau, idem, p. 176.

Voir aussi: Michel De Certeau, «du corps à l'écriture», dans les Cahiers de Villemétrie, n°106, 1978, p. 1-4.

كل ما رآه وما كتبه بآثاره. فهو الكائن بين بحر الوجـــود (أقيانوســـية التجربـــة) وشاطئ الجسد (ظواهرية الكتابة)، لا تزال أمواج الأوّل تمحو آثار ســيره وعبـــوره المسجّلة في جغرافيا الثّاني. وإذا تسنّى له أن يقرأ ما تركه من توقيعات وعلامات فإن قراءته تتواقت مع رسومه فلا يلتفت إلى ورائه لأن عينه لا تقع إلاّ علـــى خـــراب الخطاب وحطام العلامة. السائر هو إنسان الحاضر لا الحضور، يـــدفع إلى الأمـــام طاقاته الكتابية (يزرع ويشتت) نحو الممكن الذي يراوده هاجس الاستحالة ويفـــتح العين مدقّقا في تفاصيل المكتوب أمامه والمرسوم في ثنايا عبوره وتعـــبيره. وهـــو إذ يعانق تناهي الجسد بلا نهائية التجربة، فإنما يبحث عن وقود رغبته في أركيولوجيـــا التفصيل[1]. القراءة هي فنّ التّمعّن في التفصيل والتّدقّق في تألّب الـــدلالات وتنـــافر العلامات. فهي تخترق حجاب الخطاب، لا لترى فقط الخراب الذي يسكنه وفيض المعنى الذي ينقصه، وإنّما لتقرأ شظايا العلامات المشتّتة في أرضيته وطبقات الـــدوال المترسّبة في قاعه. القراءة هي على صورة الكتابة العرفانيـــة خلاّقـــة للانزياحـــات ومكسّرة لسلطة الذات[2]، لا تبحث عن المستقر والقائم (تعريفـــات، تصـــنيفات،

(1) يعتبر فلوبير أنّ الإله موجود في التفصيل، بحيث يبحث العازف عن الإجمال في التفصيل وعن الكلي في المفرد وعن أقيانوسية الرغبة في ذرّية الجسد (فكرة الموناد الأصغر الذي يعكس كل حقائق الوجود كما يذهب ليبنتز وابن عربـــي وإخوان الصفا). وعبـــارة فلوبير معبّرة جدّا إذا قسناها بما يذهب إليه ابن عربـــي مثلاً في فكرته حول التجلّـــي الإلهي، بحيث يتحوّل الإله عبر كل صور الوجود وأحوال العـــالم. ولانهائيـــة الصّـــور والأشياء والأعراض تعكس هذا التجلّي مثلما تعكس شظايا المرآة نـــور الشـــمس أو الضوء. يقول في فصوص الحكم: "فكلّ جزء من العالم مجموع العالم، أي هـــو قابـــل للحقائق متفرقات العالم كله". (ص153) وأيضًا "وإنّه (الإله) يتنوّع ويتصوّر بحســـب حقائق هذه الأعيان وأحوالها" (ص81).

(2) وعليه نعتبر أنّ القراءات النقدية والتفكيكية المعاصرة بدءًا من نيتشه وانتهاءً بدريـــدا لا تخلو من نفحات وتلميحات عرفانية. يورد دو سارتو في مقاله "العرفان" (الموســـوعة الشاملة، ص878) عبارة ذكرها نيتشه: "إنّني عرفاني ولا أؤمن بأيّ شيء". وفي مداخلته بعنوان "غيرية الآخر-بنمط آخر: على آثار جاك دريدا" يعتبر فرنسيس غيبال أنّ نمـــط الكتابة عند دريدا يختزن على بذور إيتيكية وعرفانية.

Voir: Francis Guibal, «l'altérité de l'autre-Autrement. Sur les traces de Derrida dans Altérités par Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, ed, Osiris, 1986, p. 28.

أنساق، مذاهب، إيديولوجيات) وإنّما تتبّع آثار السائر والراحل (تأويلات، علامات، رموز، كتابات، إشارات)[1]، من خلال تحوّلات التفكير وانفصالات التعبير وإبداعات التدبير[2]. تبحث القراءة عن مجاز المقروء وعن حقيقته الاستعارية أي عن عبوره واجتيازه لتضاريس المكتوب. وعليه تصبح حقيقة كل مقروء ممكن (رمز، إشارة، علامة، إنسان، عالم، واقع،..) عبارة عن مجاز واستعارة، لا تدلّ على

---

ردًّا على تأويل فرنسيس غيبال يقول دريدا في ص32 (المناقشات): "لا أقول بأنه ليست لديّ رغبة عرفانية، لكن هناك ضرورة تقود حياتي برُمّتها هي غريبة جدًّا عن العرفان المفهوم في دلالته الساذجة". وعليه يميّز ستانيسلاس بروتون بين نوعين من العرفان: العرفان التوحيدي hénologique (من الإغريقيةhen وتعني الواحد أي أنّ مبدأ الكون هو "الواحد" كما يذهب أفلوطين) وهو الذي يسعى إلى الاستغراق والفناء في المطلق؛ والعرفان التشتيتيdiasporique (من الإغريقية diasperein وتعني تشتيتdisséminer) الذي يميل إلى الكثرة والتّعدّد باستبعاده لمفهوم الوحدة. ولعلّ العرفان التشتيتي وإتيكا الكثرة اللذين ينخرط فيهما نيتشه ودريدا وحتى هايدغر الذي كان معجبًا جدًّا بجود الوجود أو عطاء الكينونة (العطاء كدلالة تشتيتية بحُكم أنّ الهبات الكونية لا تزال مسافرة وتتوزّع في كل الاتّجاهات) هما اللذان يصبغان هذا النوع من القراءة الغريبة عن كل رؤية توحيدية، أسطورية، معنوية...

(1) نشير إلى أنّ هذا النوع من القراءة الحية التي تبحث في سيرورة الأفكار وصيرورتها وتفاعل الأحداث واللغات قد عبّر عنها ببراعة محمّد أركون بالثلاثية: اختراق، إزاحة، تجاوز التي استعملها في قراءته النقدية لأعمال المؤرّخ كلود كاهين.

Voir: Mohammed Arkoun, «Transgresser, déplacer, dépasser» dans Arabica. Revue d'études arabes et islamiques, dossier Claude Cahen: Lectures critiques, tome 43, J. Brill, Leiden, 1996, p. 28-70.

أنظر أيضًا: محمد شوقي الزين، محمد أركون والتحدّي النقدي للعقل الإسلامي، جريدة "اليوم"، (الجزائر)، الثلاثاء 29 آب 2000، ص10.

(2) إبداعات التدبير مصطلح نستعمله هنا للإشارة إلى التفكير الذي قاده دو سارتو حول الحياة اليومية في اسلوبها العملي والتنظيمي.

Michel de Certeau, l'invention du quotidien, Paris, UGE, col, 10/18. Tome 1: Arts de faire.

فهو يعيد النظر في أساليب الاستهلاك والقراءة والكتابة والتربية والاقتصاد الرمزي وثقافة النص ويسعى إلى تأسيس ما يُسمّيه بـ"فنون الممارسة التكتيكية" في مواجهة "استراتيجيا مؤسسات السلطة" متّفقًا مع فوكو في ضرورة مجاوزة المعرفة- السلطة عبر أساليب التولّد الذاتي.

هويته، وإنّما تشير إلى أثره، لا تقول "هَذَا" لتشير إلى معلوم ثابت، وإنّما تقول "هُوَ" لتتركه في غيابه وطبيعته الاحتمالية. إذا كانت القراءة تسلّم بالطابع المُبهم والمعقّد والمجازي للمشار إليه، فهي تعلن في اللحظة ذاتها عن "لا مقروئية" الأمر الذي تتوخّى قراءته. يتكلّم الخطاب العرفاني عبر كليغرافيا الجسد بتحويله لشحنات الرغبة إلى جمالية kalos الحروف المكتوبة في هذا الجسد كهيروغليفيات ملغزة يُستعصى فكّها دون أن تكون أسرارًا باطنية يستحيل فهمها. ولا مقروئية المقروء لا تعني مطلقًا عدم الإحاطة به وفهم تفاصيله، وإنّما تعني إبقاء المقروء في دائرة الاحتمال والمجاز، تؤوّل مبناه (كالوس أو جمالية الحرف) وتؤجّل معناه كمقروء يستحيل استنفاد طاقاته الدلالية والرمزية. لا تتوجّه القراءة إلى "لُوغُوس" العبارة (منطق التعبير ومعقولية التفكير) وإنّما تتمعّن في "كَالُوس" الحرف (اسطيطيقا المكتوب). وهذه الدّقة في النّظر واختراق الرؤية لحجاب الخطاب تسمحان للقراءة بالكشف عن التحام الحرف بما يدلّ عليه عبر "إيروس" الجسد. وعليه، لا يقرأ الخطاب العرفاني الكلمات والنصوص وإنّما يقرأ الجسد بـ "طاقة العشق" و"لذّة التحليق"[1]، أي بمحرّك الإيروس والرغبة وعبر دافع الرحلة والكتابة. هاتان الخاصيتان تميّزان الخطاب العرفاني أي أقيانوسية الرغبة وعشق الجسد أو كالوس الكتابة. وإذا كان هذا الخطاب يجد تعبيره في برزخية الإشارة (أو الكلام كحكاية واستحضار) فلأنّ ما يدفعه إلى الكلام (الرغبة) ويجبره على الصمت (الكتابة) يجدان لحظة توتّرهما والتحامهما في الجرح والتصدّع أي في لحظة الخلق والميلاد. تمرُّ محبّة الحكمة أو الصورة الأنثوية للمطلق لا محالة عبر إيروس الجسد وجمالية الحرف. لا يستحضر النص العرفاني هذه الصورة الأنثوية، دليل الالتحام- الانسجام "unio symathetica"، إلاّ في قوالب جسدية (حرفية) عبر وقود الرغبة الذي يشعل هذه الأجساد والحروف أين تحترق الذات وتكتوي المدلولات. إذا بقي

---

(1) عبارتا "طاقة العشق" و"لذّة التّحليق" نستعيرهما من الشّاعر والفيلسوف محمد إقبال. فالقراءة، في إحدى اشتقاقاتها اللاتينية، تعني الحبّ ولا تنفكّ بهذا المعنى عن الرغبة واللّذة. قراءة الحرف هي عشقه كما يقول دريدا كما أنّ قراءة النص لا تنفكّ عن اللّذة كما يذهب رولان بارت. تصبح القراءة في الخطاب العرفاني رغبة في الآخر وعشقًا للجسد.

من شيء يمكن قراءته في النص العرفاني فهو بالضرورة ميلونكوليا الذات التي تتكلم وتعبّر باللامنطوق أي هذا النقص الذي يوسّع من فجواتهـــا ويعرّضـــها لعـــوارض الاستحالة والموت من خلال عدم الكينونة إلاّ بوجود الآخر Nicht ohne وحضور الغيرية في تصدّعات الهوية.

## -II-

# مشهد الصوت والكتابة

يقول ميشال دو سارتو:

"لماذا نكتب؟ لكي لا نهلك. لنصارع ضدّ موت الجذب الوجداني الإدراكي. كانت تلك هي النّصوص الأولى: مواصفات الشّمس والبحار. تثبيت وتجميد إعجاب شديد خاطف وهذا بفاعلية نشاط منفرد وناسخ الذي يعقبه. ليس ذلك لكي يُقرأ أو لإعادة القراءة. هناك شيء آخر وقع لي، ربما يرجع إلى عهد بعيد وأنه لم يكن بإمكاني الاحتفاظ به بأيّ وجه من الوجوه والذي ينبغي أن يبقى تحت هذا الشكل الذي أفقره والذي أفلت منّي: المكتوب. لقد كان الطارئ بالنسبة إليّ "نسيان" مقارنة مع العمل اليومي ولكني صارعت فعلاً ضدّ نوع آخر من النسيان. وهو عدم قدرتي على البقاء هنا أو الاحتفاظ بهذا. يرسم المكتوب إذن هذا الغياب المزدوج في ذاتي، ذلك الذي فتح لي النافذة وذلك الذي منعني من البقاء فيها.

ثمّ إنّنا نكتب بنفوذنا في المعرفة: ملاحظات، أفكارًا، دراسات، كتابات صلبة. فهي تؤلّف في الحقيقة رسم انسياق معيّن. ممارسات للانزياح أكثر منها للفهم، عمليات استقصائية للفكر أكثر منها تنظيمية. فهي تقوم على العبور والاجتياز أكثر من الاستقرار. فثمة نوع من المعاناة والمتدفّقة بين السّطور وفي الهوامش أصبحت عبارة عن هيرمينوطيقا الآخر، ولكن سعيًا وراء ما ينتجه الطّارئ من عدد لا يحصى من النصوص الغريبة والعابرة. لقد تعلّق الأمر باستعمال الكلمات لإنتاج فعل البحث عما يمكن التنقيب عنه. إشارة إلى فتح الطريق دون انقطاع.

أخيرا إلى أين؟ لست أدري. استعمال الجُمل من الداخل، المعطاة للسمع أو للنظر تعطي ما تبقّى أي المكتوب الذي أفترض له وظيفة مزدوجة ليشير إلى الآخرين - قرّاء مجهولين - كموضع اغتراب طفيف وليمكنني من الذهاب خطوة إلى الأمام. التخلّي في الطّريق عن هذه الكتابات، ثمرة بحوث، كان في الوقت نفسه نسيانها وعرضها، بحيث تمكّن الواحدة منها الأخرى. ربما تحدثت هذه الكتابة، أين يتكلّم الغياب المظمئ، عن محتواها المتضمّن على استدارات ومحطّات واجتيازات الفكر الذي ينتابه نقص الحضور.

لا تغيّر وضاحة الإيمان شيئًا من هذه البنية. ولكن شيئا ما تلألأ في الظّلام "أمامي" بدون حدّ، فتعرّفتُ على الذي وقع لي والذي سبقني. كلمة غريبة "كانت في البداية". المبدأ الذي يكون الحُكم من خلاله دَيْمُومِيا والذي لا ينفكّ عن تكريس نفسه للتعرّف عليه: غير مدرك وملموحًا إليه في نصوص الشبكة الاجتماعية تحت الشكل البسيط والمتقلّب للمجاور؛ لا يعبّر عن نفسه وإنّما يُلتمس ككلام لا منطوق عبر التخطيطات الكتابية؛ مسجّل في استعارة "الجنون" التي تخطط النظام الشفّاف للعقل. لا يتعلق الأمر إذن بنافذة وإنّما بخطوط تنقش الألماس والتي مهما بحثت عن هذا النظام فإنه يمكن إسقاط القطعة المتقطعة من قبل، الواسعة وإن كانت دقيقة وبدون الالتفات إلى أمر آخر، واكتشاف المنفذ الذي تتغيّر عبره المرآة. هكذا ينقلب الشكل إلى الوجه. فهو ليس تحوّلاً وإنّما المفاجأة غير المعيّنة والمدهشة والرائعة في رؤية ما يأتي أو يذهب لمن يقيم هنا.

البحث في النّص - نصّي أم نصّ الآخرين؟ ما الجدوى من ذلك؟ - عن "المنظور" الذي يكون من خلاله "القادم" أو "الرّاحل" هو الكتابة، فهو عبارة عن ممارسة دقيقة قصد إيجاد الانحراف الذي يفلت أو يقترب والكشف عن محور الحركة ("أدبي" أم "واقعي"؟ الشيء نفسه) الذي ينقل أو يسرد ما لا يمكن التعبير عنه بوجه آخر: ذلك هو النشاط الذي يبتدئ على التّو عندما أباشر في القراءة أو الكتابة والذي يسرد الجُهد السائر أو المتنقّل لتدوين النص.

بحثًا عن الصدع المنظّم، أعرف أنني مستغرق داخل تناوب الوهم والاعتراف. لكن ازدواجية الاغتراب المفزع والمرجوّ لا يمكن قهرها نهائيا ولا حتّى "الكلمات

الأخيرة التي كتبتها إليك" أنت- من أنت؟- الواحد والمتعدّد الذي أهدي إليك هذا العمل".

نص ميشال دو سارتو عبارة عن حوار مع الآخر أو المجهول أو القارئ. فهو ينفتح بكل دلالاته المعرفية والرمزية على القارئ-المجهول، قارئ (س) الواحد والمتعدّد أو بالأحرى الواحد المتعدّد كقارئ تحتمل طاقاته التأويلية تعدّدا وكثرة، قراءة لا تنغلق بامتلاء المعنى وحضور الصوت، لأن الانغلاق أو الإغلاق لا يمكن حصوله مادام كوجيتو النقص يفرض ذاته كرغبة متعطّشة وولهانة، ولأن امتلاء المعنى وحضور الصوت كصدى جوّاني ينمّ عن حضور الوعي لذاته ليس سوى أسطورة روجتها الميتافيزيقا- ميتافيزيقا الحضور والثبوت والسكون - في تاريخها المطلق والمغلق. على غرار جاك دريدا، يعطي دو سارتو الأولوية للكتابة التي يضمن بفضلها الخلود والاستمرار: "لماذا نكتب؟ لكي لا نهلك". لا تعبّر الكتابة عن نمط وجود هادئ ورصين أو عن رؤية أحادية وتوحيدية أي تطابقية وإقصائية وإنّما تدلّ على هيجان المكتوب وتوتّر المرسوم. الكتابة هي بالأحرى صراع ومقاومة، لُعبة وإستراتيجيا، تدفع نحو المغامرة والرحلات الشائكة، يقاوم من خلالها الكاتب زيف المعنى وسلطة الحقيقة ويحتفظ بالشعلة المحرقة التي تكويه من الداخل كجذب extase وجداني متوتر ومتواتر، هائج ومتكرّر. عبر الكتابة، لا يخلد الكاتب إلى السكون وجمالية الحضور ووضاحة الحقيقة وإنّما يخلد إلى المغامرة والتّمزق والمعاناة بحثًا عن حقائق متناثرة وهويات متشظية. ثمّ إنّ هذه الشعلة المحرقة هي وقود الكتابة تجعلها دومًا على صورها ككتابة متنافرة ومنشطرة، كتابة نووية تفلّق وتفجّر نواة اللغة إلى طاقات دلالية ورمزية وتأويلية متحرّرة. المكتوب يحرّر المكبوت ويشتّت الدال إلى دوال ملتحمة مع مدلولاتها، لكن في تطابق متصدّع وحضور مؤجّل. كما أنّ المكتوب يعمّق ويجذّر ازدواجية الغياب في الذات: الطارئ المنسي الذي أفلت من قبضة الكتابة والأمر المكتوب أو المقيّد الذي ينبغي نسيانه وعدم الاحتفاظ به كمعنى متطابق يحيل على التلاشي والموت وكحضور ممتلئ مُغلَق ومُغلِق.

يتأرجح الكاتب إذن بين مسألة أفلتت منه (نسيان) ومسألة ينبغي نسيانها وشطبها (حضور يتأجّل وينمحي)، بين نسيان مفقود ونسيان مُراد. فهو يتموقع

في متردّد لا يقيني بين غياب ممكن الحضور وحضور يجب غيابه ونسيانه للاحتفاظ بلوعة الكتابة كنسيان للمعنى المطابق لغيره والمتطابق مع ذاته. تنكشف الكتابة إذن كمجاوزة حتمية للحضور وللحاضر وكشطب متكرّر، خروج عن النسيان (تقييد وتثبيت) ودخول في نسيان آخر (شطب وامّحاء) «L'écriture en tant que ek-rature» وهذا الشطب أو الامّحاء rature ومجاوزته ek-rature لتثبيت أمر آخر يتعرّض بدوره للشطب والنسيان وهكذا دواليك، يعرّض الكتابة إلى المغايرة والاختلاف ويدفع الذات إلى عدم البقاء "هنا" أو الاحتفاظ بـ "هذا". فالكتابة ينتابها دومًا كوجيتو الغياب والنقص. فهي إذ تكتب وتقيّد فإنّها تشطب ما قيّدته بحثًا عن دلالات مشتّتة وموزّعة تتجاوز المعنى الأحادي والمغلق، تفتح نوافذ دلالية وتأويلية متعدّدة تطلّ على حقائق متفرّقة وتمنع الكاتب من البقاء في نافذة واحدة تطلّ على المعنى المتطابق والحقيقة المتعالية كشمس تبهره وتنشر شعاعاتها التي تطمس الاختلاف وتنفّر المغايرة.

إذا كانت الكتابة تفتح نوافذ دلالية ورمزية متعدّدة فهي بدورها نافذة على المعرفة كمساحة خالقة للانزياحات ومولّدة للاختلافات والفروقات. لا تبحث المعرفة عن حقائق جاهزة أو معان مكتملة يستوعبها الفكر ليتطابق مع ذاته أو يحيط بها الفهم لينال حظّه من السلطة وإنّما هي استقصاء وبحث واكتشاف وتنقيب، تنتج الحقائق وتوزّع الدلالات. المعرفة الحقيقية والجديرة بهذا الاسم هي تلك التي تستقصي ولا تنظّم، تغامر وتسافر ولا تحطّ رحالها في التصنيفات والترتيبات التي لا طائل من ورائها. المعرفة كمَرَح (رغبة ومعاناة) وليس كصَرْح (بناء وتشييد، تعريف وتصنيف) هو المبتغى النيتشوي الذي تعبّر عنه الكتابة كمعرفة راغبة والمعرفة ككتابة عاشقة "فهي تقوم على العبور والاجتياز أكثر من الاستقرار" كما يقول دو سارتو. المعرفة (بمعية أو بواسطة الكتابة) هي في بنياتها ووظيفتها عبور واجتياز أي عبارة ومجاز (métaphore-transport) إذ تنكشف حقيقتها الاستعارية والمجازية كنَقل ونُقلة وانتقال، نقد مستمر ومراجعة لا تنضب للبديهيات والمسلّمات بحثًا عن الإمكان وتنقيبًا عن قانون الترحال الذي لا يستقرّ على حال والذي يحطّم البدايات والأصول ليحيد أيضًا عن النهايات ونقطة

الوصول، لأن المعرفة مغامرة واغتراب الذات التي لا تبحث عن سكون ومسكن وإنّما تلتمس آثار الحقائق والدلالات المبعثرة حيثما وجدها وفقدها على التوّ، ولأن المعرفة هي سراب الخطاب ووهم الحقيقة المطلقة والمتعالية. تصبح الكتابة إذن مجرّد آثار مرسومة على شواطئ المعرفة تشطبها أو تمحوها أمواج الطارئ أو الغريب الذي لا يؤذن بحضوره ولا يُعلم بلحظات مروره واجتيازه. فالسطور السوداء التي تملأ وتغمر بياض الصفحات هي مجرّد موجات flux متدفقة من الإشارات الإبداعية والتعبيرات الخلاّقة، عصارة الآلام والمعاناة التي تصدّع الذات وتفصلها عن ذاتها. إنها تدلّ بالأحرى على مجاز واجتياز الطارئ الذي يترك توقيعاته النصية والتعبيرية ويمحوها في الحين مجذّرًا بذلك اغتراب الذات وانفصالها تاركًا للطوارئ الأخرى همسها المتواري والمنسي. اغتراب الذات وانفصالها عن ذاتها هو ارتباطها الاختلافي بالمغايرة وبهيرمينوطيقا الآخر، أي أنها ترى صورها وهويتها المتشظية في مرآة الآخر المتعدّد أو الآخر كتعدّد وكثرة. لا ترتحل الذات ولا تعبُر لتقرأ كل شيء في عبارة ولا تجتاز لترى كل شيء كمجاز ولتبحث عن ذاتها في الآخر المستحيل والمتحوّل وبالتالي لتفقد ذاتها في دوّامة التّحولات المفاجئة أي في سرية الطارئ وتهكميته. ولعلّ الطارئ هنا هو "القارئ" الذي يستهلك ويؤوّل المكتوب. فليست الكتابة شيئا إذا لم تكن مقروءة وفي صيرورة وارتحال دائم. فكل قارئ يجذّر الكتابة في الاختلاف ويفصلها عن ذاتها كتطابق أو حضور ويحيلها إلى الصيرورة والتكرار بشطب ونسيان ما تثبّت وتمركز ليزيح عنه هذا التمركز والسكون ويفتحه على الآخر وعلى الهامش أي على المغايرة كاختلاف والاختلاف كانتعاش وإتلاف. إذا كان للكتابة محتوى تتكلّم عنه فلا يمكن أن يكون المعنى الجوّاني والحضور الممتلئ والمتطابق وإنّما الغياب الجذري، استدارات ودوّامات، محطات للرسم والوسم والخط واجتيازات شطب والامّحاء والنسيان.

يعلّمنا دو سارتو أنه بين السطور ينبغي البحث عن المتواري والمسكوت عنه والذي أُحيل على الصمت لاعتبارات سلطوية واستيهاميّة مبرَّرة. فهو لا يقصد بذلك استحضار الغائب وتذكّر المنسي أي عودة الحضور وتحقّق التطابق وإنّما قراءة ما كتبه الهامش بهمساته وإشاراته. إذا كان المركز أو المتمركز يتكلّم عبر

"الصوت" فإن الهامش أو الغريب يتكلّم عبر "الصمت" أي يعبّر بالإشارة والكتابة. يستدعي التمركز السماع ولإنصات باهتمام وانهمام (اللحظة السقراطية: لحظة الحوار التي تندرج في ثناياها لحظات التحوير والخداع والمغالطة أي التحام المعرفة المستخلصة بالسلطة الممارسة) بينما يقتضي الهامش القراءة والالتفات إلى المكتوب والتنبّه إلى الحرف. يعي الهامش جيّدا أنّ الصّوت يُطْبِقه ويهدره إذا هو حاول التعبير به لأنه لا يتحصّل في نهاية المطاف سوى على صداه الهزيل، أي أنّه يُحال على الصمت والاعتراف بقذارته ووحشيته وكل المواصفات التي تستلزم إقصاءه ونبذه. يجد إذن الهامش مرتعه ونشاطه في الكتابة وفي الأثر، بحيث "يُلتمس ككلام لا منطوق عبر التخطيطات الكتابية" كما يقول دو سارتو، تمامًا مثل "الجنون" الذي عالجه بدقة وحذق ميشال فوكو في "تاريخ الجنون" والذي اصطلح عليه اسم القاسم المشترك العقل/الجنون. فالجنون أحيل على الصمت باعتباره بنية معقّدة تعكس ما بداخلها من قوى مبهمة ومتوحّشة (قوى الشر واللعنة) وتنطوي على عقل ساذج وماكر ومغترب. فلم يكن بإمكان الجنون أن يتكلّم بصوت معقول ومنطقي – في نظر العقل طبعًا – ويعبّر عن عالمه المتوحش والمتموّج في الأدبيات الأسطورية والتصويرات الخرافية والتي بدورها قوّضتها الأدبيات العلمية والعقلية.

قلب الميتافيزيقا وتفكيك الخطاب الذي ترزح تحته الرواسب الميتافيزيقية في صورة مسلّمات ومبادئ متعالية كان سببًا في طيّ صفحة الصوت والإعلان عن ميلاد الكتابة كحقل طوبولوجي غير تراتبي يجعل المركز والهامش على قدم المساواة أو يعلن بالأحرى عن موت المركز ببعث مراكز متناثرة ومشتتة. فليس الجنون أو الحُمق سوى الصورة البرزخية والاستيهامية بل الوهمية للعقل في مرآة الوجود والعالم والشبكة الاجتماعية. هكذا "ينقلب الشكل إلى الوجه" كما يقرّر بذلك دو سارتو عندما تنقلب الصورة الوهمية للعقل المنعكسة في المرآة (الجنون أو الحُمق) إلى حقيقة ملموسة لها أثر وتأثير بفعل الكتابة. وجه الشيء حقيقته كما يقول ابن عربي ووجه العقل هو الشكل المتجلّي في المرآة أي اللاعقل الذي يخفيه العقل في ثناياه. يخفي العقل إذن لا عقليته ويضمر المنطق لا منطقيته ليبرز للعيان شكله المتوازن والمتطابق. المفاجأة العجيبة والمدهشة هي ارتحال من يزعم البقاء هنا وذهاب

من يدّعي التثبّت وزوال من يريد الخلود، أو بالأحرى بقاؤه يتم في ارتحاله وسكونه يتحقق في حركته وخلوده ينكشف في زواله وصيرورته. القادم أو الراحل، الذهاب أو الإياب، الميلاد أو الأفول هو الكتابة. فالكتابة هي فن رسم الآثار بالأرجل عبر إيقاع الرحلة والمغامرة. السير أو الاجتياز أو العبور هو آثار أو علامات marcher, c'est marquer. بمعنى كتابة ومشروع pro-jetأي اندفاع نحو... ومغامرة ومقاومة. فإذا كانت المعرفة رحلة وارتحالاً وشوقًا واشتياقًا فإنّ العارف (في اللسان العربي المتصوّف العاشق للكتابة والحكمة) كما يعرّفه دو سارتو في كتابه "الحكاية العرفانية" هو الذي لا ينقطع عن كونه "سائرًا" أو بالأحرى العارف "السائر الحائر" الذي لا ينفكّ عن رسم الآثار ودكّ التوقيعات، فهو الطارئ الذي يظهر ويختفي فجأة، يوقّع ويحذف توقيعه وهو القارئ الذي يؤوّل ويؤجّل المعنى والحضور ويشتّت الدلالات والتعبيرات.. وعيًا منه بأن العبور والاجتياز، أي العبارة والمجاز، هما علامة وأثر وكتابة وبأنّ الفكر هو أساسًا عبور وانتقال penser, c'est passer أي أنّ المعرفة هي شبكة من الصّور والاستعارات والمجازات والحقائق والأوهام، فإنّ دو سارتو لم يبحث عن كتابة نهائية ومغلقة للنص، لأن النصّ هو أساسًا نسيج من المجازات والعلاقات والعوز والتعبيرات دائم التصدّع والتحوّل بفعل القراءة الطارئة والتأويل كتأجيل لحضور المعنى والتطابق، وإنما سعى إلى إزاحة نصوصه عن وحدتها الوهمية والأسطورية ومعانقته للمغايرة والاختلاف بتوجّهه إلى القارئ الطارئ، إلى المجهول والغريب الذي يهدي إليه أعماله باستمرار. يتحاشى ميشال دو سارتو السقوط في لعبة السلطة كي لا تصبح نصوصه وكتاباته آلة سلطوية تفرض على الآخر رؤيتها للأشياء، وإنّما يُشرك القارئ (المشاهد) في صياغة نمط اختلافي للكتابة، كتابة لا تؤمن بوحدة المبنى وبتعالي المعنى وإنّما ترصد ضمن رؤية فينومينولوجية وتأويلية انبثاق فوّارة الدلالات وهيجان الدوال التي تحيل باستمرار إلى بعضها بعضًا. يصبح إذن الهامش (القارئ) هو سيّد الموقف عندما يباشر بجرأته النقدية والتأويلية قراءة النص ويعمّق من فجواته وانزياحاته ولا يبحث بداخله عن معنى يشفي الغليل بقدر ما يكشف بقراءاته وتأويله عن حقه في الاختلاف، حقّه في صياغة **أمر – آخر – غير – المعنى** الأحادي والرتيب الذي يكشف عنه النص.

يمرّ مستقبل القراءة والتأويل لا محالة عبر نشاط الكتابة كممارسة تأويليــة- تفكيكية - تشخيصية لا تنضب ولا تنتهي بتشييد الأنساق وتثبيت الصّروح، لأنه ضدّ وحدة النسق وحضور الصوت والوعي وإغلاق المعنى حيث توجّهت معــاول الكتابة وإستراتيجية القراءة وفاعلية التأويل.

## -III-

# المركز والهوامش
# ميشال دو سارتو قارئًا لميشال فوكو

كتب ميشال دو سارتو دراسة قيّمة بعنوان "**العلـوم الإنسـانية ومـوت الإنسان: ميشال فوكو**"* التي كان له أثر ورواج وصيت كمقاربة نقدية لأعمال ميشال فوكو وخصوصًا "الكلمات والأشياء" بعد صدوره سنة 1966. كانت هذه القراءة في مؤلّف فوكو الشهير سببًا في العلاقة المعرفية المتميّزة الـتي جمعـت دو سارتو بفوكو مؤرّخين كلاهما الأول في العرفان والأديـان والثـاني في الأفكـار والأنساق المعرفية. الأوّل محلّل نفسي والثاني فيلسوف على غرار جيـل دولـوز وفليكس غواتاري اللذين كانا رافدين معرفيين يجمعهما الرافـد الثالـث وهـو: دولوز- غواتاري. لم ينفك الرافد سارتو - فوكو هو الآخر عن تحليل الخطـاب كممارسة والحفر في الرواسب العقلية التي تحجب جملة الاختلافات والتباينات التي تميز المنظومة المعرفية أو "الإبستمي" لكل عصر. فالكلمات نفسها لا تـدلّ علـى الأشياء نفسها بل هناك إزاحات معرفية وأرضيات تحتية تغيّر الواجهة السـطحية كلّ عصر معرفي وتنسج تصوّره الخاص حول الحُمق والجنس والمعرفة والسـلطة. مثلاً: المجنون في القرن 16 محلّ للرعب والخوف من العدوى ومـدعاة للإقصـاء

(*) نشرها في مجلة "دراسات" (عدد 326، مارس، باريس)، ثم نشرها في كتاب "الغائب من التاريخ" (1973) لتنشر للمرّة الثالثة في كتابه "التاريخ والتحليل النفسي بـين العلـم والوهم" (1987). انظر ترجمتنا العربية لهذه الدراسة في "مجلة كتابات معاصرة" (عـدد 33، مارس - أبريل 1998، بيروت- لبنان).

والنبذ؛ وهو في القرن 18 محلّ للفحص والعلاج ومدعاة للاحتجاز والسجن. هكذا من "تاريخ الجنون" لفوكو إلى "امتلاك لودان" لسارتو لم يتوقّف الخطاب عن البحث والتمحيص والاستقصاء حول "هذا" الصامت (المجنون، الجنس، المعرفة/السلطة،..) الذي يمكن استنطاقه بالكشف عن الشبكة التّصوّرية التي تغذّيه وتؤسّس أنظمة عباراته وأنماط رؤاه والنظر في تقلّبات خطاباته والدلالات التي يمكن أن تأخذها خلال فترة معينة. هذه الحركة في المفاهيم والأفكار والتّصوّرات غير معطاة مباشرة، وإنّما تحرّكها وتكون سببًا في إمكانها القبليات التاريخية واللا-تاريخية التي تخرج إلى الفعل أطر الفكر التي تشكّل قواعد الخطاب حول المعرفة الناشئة في فترة معيّنة.

تجعل هذه العملية المتعدّدة الجوانب من إزاحة وانتقال وتقلّب وتبدّل دلالة "الحقيقة" محايثة للتاريخ. فليس هنالك حقيقة متعالية وكونية، بل كل فترة معرفية تشكّل حقيقتها الخاصة بها. كما أنّه ليس هناك تاريخ كلّي وشامل (على نمط هيغلي) يحتوي على كل العناصر البشرية والتّصوّرات والممارسات والأفعال والمقاصد والسلوكات وإنّما "تواريخ": تاريخ ممارسة، تاريخ مؤسسة، تاريخ خطاب.. فتاريخ الحقيقة يقتضي أن حقيقة التاريخ ملازمة لكلّ فعل وتصوّر وتأسيس. فما تؤسّسه فترة معرفية معيّنة هو بنيتها اللاشعورية والنظام الذي يشكّل خطابًا معيّنا حول المعرفة والذي يدفع اللغة لأن تتكلّم حين تسكت الألسنة. حينئذٍ تهتزّ الأرضية التحتية لينهار كل ما على السطح من بنيات وأنساق وأنظمة العبارة والكلام لتترك المجال لميلاد "نسق إمكاني" جديد يعيد تنظيم الأرضيات المعرفية والفضاءات الخطابية بـ "نمط مختلف" وفي صورة مغايرة تماما للسابق. مثلما تنهار الحقيقة والتاريخ ليصبحا قطعًا مجزّأة ودلالات محدّدة وتصوّرات محلية، ينهار العقل ليرتدّ إلى مجرّد باعث تنظيمي خاص بفترة معرفية معيّنة. وينهار أيضا اليقين ليعبّر عن "قلق اللغة" ويحيل إلى المجالات التي يجول فيها "الموت": موت البداهة. يصبح المعنى من هذا المنظور مجرّد "علاقات" متبادلة وأحيانا متداخلة بين النصوص وأنظمة العبارات والمؤسّسات. وكل عنصر يؤسّس دلالة خاصة بإحالته على العناصر الأخرى: لا يمكن التحدّث عن معنى شامل أو مفارق لأنّ "كل مَعْنَى هو مَبْنَى"، هو

بناء من العناصر المترابطة ونسيج من الشبكات الخطابية المتداخلة. أن يتبدّل هذا "البناء" أو أن يتلوّن هذا "النسيج" هو ما يعطي للمعنى إمكانه وسبب وجوده.

كلّ هذه الانهيارات المتتالية للعقل والتاريخ والحقيقة والمعنى واليقين بفعل اهتزاز الأرضيات التحتية، تحيل إلى انهيار "الاتّصال" لتحلّ محله "انفصالات". وكأنّ الرّافد سارتو- فوكو يكسّر ألف لام (ألْ) التعريف والدلالة على مُشارٍ إليه ليؤسّس عناصر متقلّبة وغير يقينية: يدلّ الرّافد سارتو- فوكو على "المباغت". ليس هناك (الـ) حقيقة بل ثمة "حقائق" ولا (الـ) تاريخ بل "تواريخ" ولا حتى (الـ) معنى بل "معان" جزئية طافية على السطح وشذرات دلالية: انهيار الهوية والتطابق وتأسيس الكثرة والتّعدّد. فالتّعدّد يصيغ دلالات خاصة بكلّ فترة معيّنة، لأنّ مقتضيات التفكير الرّاهن وحيثيات النسق القائم تجعل التفكير بفكر الماضي مستحيلاً. فلكلٍّ رؤيته وعبارته وتصوّره الدلالي. والعلاقة مع الآخر تحدّد أيضًا العلاقة مع الذات. بتعبير آخر، تقلّبات الأنساق وتشكيل المفاهيم والتّصوّرات بقدر ما يُميّز بينها ويُقَرُّ بحقيقة الاختلاف بين صورها ومضامينها، بقدر ما "يُميَّزُ" أيضًا بين كل نسق وهيكله وكل مفهوم وصورته وكلّ تصوّر ودلالته. الاختلاف مع الآخر هو أيضا الاختلاف مع الذات: تأسيس فنّ التأويل الدلالي الذي يقرّ بحقيقة السفر المتواصل للأفكار والانتقال اللانهائي للمفاهيم والتّصوّرات من فضاء معرفي إلى آخر وداخل الفضاء المعرفي بذاته. فهذا الأخير، على الرغم من الانفصالات المتوالية، يحتوي على رواسب سابقة كدلالة على حضور الآخر في الذّات واقتحام الغيرية للهوية.

يكسّر الرافد سارتو-فوكو الهوية لأنّ كل نسق ينهار في وَهْم الانتصار على الاختلاف. فلا بدّ من وجود "الخارج" أو فسحة خارجية تجدّد النسق من "الداخل" ليرتدّ هذا الأخير مجرّد لعبة متواصلة من الإحالات التي تنتجها العناصر. فكلّ فكر له حقيقته في "فكر الخارج" وموت الإنسان هو نهاية كل تصوّر "حول" الإنسان رغم أنّه حدّد المعنى وقبض على الدلالة وتوصّل إلى تشكيل نهائي وأبدي لمفهوم "الإنسان" وهو نهاية الكلام "حول" الإنسان لميلاد "هَذَا" الذي يتكلّم "في" الإنسان دون علم هذا الأخير. هو احتجاب "الأنا" وميلاد اللغة، انهيار "المركز" وقيام الهوامش.

# ميشال فوكو

# الاختلاف

# وحفريات الخطاب

-I-

# الخطاب وتجربة الفكر

## 1 - هامش الخطاب:

في مغامرة مآثره الهزلية يظهر فيليكس القط Félix Le Chat في صورة أنيقة وهو يتجوّل على حافة جرف. تارة يستهويه جمال الطبيعة وتارة أخرى يتأمّل مستغرقًا في تحليل الأفكار التي تشغله وتقلقه، فيسير بخطى سريعة ولا يدري كيف يتصرّف يمضي سائرًا حائرًا، يعتقد أنه صاحب النصيص الذي يبحث عن النص والعبور ليشتغل على العبارة والاجتياز ليمارس ويقرأ كل شيء في مجاز. وهو يمشي كالمعتاد على حافة الجرف فينحني برأسه على الأسفل ليرى في دهشة أنّه يمشي في الفراغ وأنه فقد سطح الأرض، ثم يلتفت إلى الوراء ليرى أن حافة الجرف قد ابتعدت عنه، أو بالأحرى ابتعد عنها بعشرات المتار. فماذا يصنع؟ الحديث عن أثر ميشال فوكو هو في الوقت نفسه مآثر هزلية ومشاهد مأسوية وتراجيدية يلخصها فيما يلي: "لا! لستُ هنا حيث تضعونني وتراقبون حركاتي ولكن هنا أين أراكم مازحًا وضاحكًا (...) هل تعتقدون أنني أباشر الكتابة لأجني منها اللّذة والألم وأنني متصلّب أو مستبد برأيي إذا لم أحضّر مسبقًا - بيد مضطربة ومنفعلة - المتاهة التي أغامر فيها وأزيح خطابي، فاتحًا له أرضيات تحتية عميقة وأعمّقه إلى أبعد من ذاته، باحثًا له عن ميول وانحرافات تختصر وتغيّر شكله ومساره.. لا تسألوا عن هويتي ومن أكون ولا تطلبوا منّي أن أبقى على الوتيرة ذاتها: فهي أخلاق الأحوال المدنية التي تدير وتوجّه شهاداتنا. فلتدعنا وشأننا عندما يتعلق الأمر بالكتابة"(1).

(1) Michel Foucault, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p. 28.

"كوميديا" و"تراجيديا" تطبع أثر فوكو عل اعتبار أنه يفلت من قبضة المشار إليه ومن كل نعت يحاول عبثًا تحديد هويته والمنهج الــذي يوظّفــه في قراءاتــه للنصوص والآثار والعلاقات الاجتماعية والأحداث التاريخية. فــلا يمكــن نعتــه بالبنيوي (وإن كان بين محاولاته وبين نهج البنوية تقــاطع)[1] أو الفينومينولــوجي (وإن كان يضع بين قوسين كل ما يمت إلى الوعي والــذات والمعــنى والحقيقــة بصلة)[2] أو المؤرّخ (وإن كانت تحليلاته الحفرية تستقي مــن المنــاهج التاريخيــة المعاصرة مفاهيمها وتخضعها للنقد والفحص) أو الفيلسوف (وإن كانت كتاباتــه كلها لا تنفك عن نمط فلسفي يجد مصدره عند نيتشه وهيدغر وميرلــو- بــونتي وكانغليم وباشلار..) أو الأديب (وإن كانت كتاباته لا تخلو من نفحات شاعرية وأسلوبية أنيقة كما هو الحال مع "تاريخ الجنون" وقد استفاد من قراءاته لريمونــد روسيل وجورج باتاي وموريس بلانشو وغيرهم). كل هذه النعوت وغيرهــا لا تنطبق عليه مادام قد اختار الحقل الذي يباشر فيه مغامراته المعرفية وهــو حقــل "مواقعي" (أو عندما تحدث الإزاحــة المعرفيــة مــن "الزمانيــة" **temporalité** إلى"المكانية" spatialité) يسعى من خلاله إلى رصــد موضــوعاته (الخطــاب، المنطوق، التجريبيات، المنظومة المعرفية..) دون إرجاعها إلى صــورة معرفيــة أو فلسفية معيّنة. دفع كسر النعت والإشارة أو البناء للمجهول دفع ميشال دو سارتو إلى التساؤل: من يتكلّم في أثر فوكو؟ ومن أين يتكلّم؟[3] لا شكّ أنه الخطاب المتميّز عن ذاته فيما هو يتميّز عن موضوعه والذي لا يقف على سند ولا يعتمــد علــى

---

(1) يرتبط مفهوم البنية بدلالة الإيقاع أو الانتظام «rythme». والانتظام هو العَود المنــتظم للشيء: نجد بداياته الأولى مع هيرقليطس فيلسوف السيلان والصيرورة، إذ القانون الذي يحكم الأشياء هو قانون الانتظام والتكرار، فلا ينفك الشيء يعود بأنماط مختلفة ودلالات متباينة. نجد هذا الانتظام واضحًا في "الكلمات والأشياء" حيث تتّخذ أطر المعرفة أبعادًا مختلفة بين مختلف المنظومات المعرفية.

(2) على الأقل في مسألة تعليق الحكم ووضع الافتراضات والموضوعات (بين قوسين) وليس في المحتوى المتعالي الذي تناضل من أجله الفينومينولوجيا. محاولات جيرار لوبران وسارج ڤالدينوسي تعمل على تبيان نقاط الالتقاء والتقاطع بين منهج فوكو والفينومينولوجيا.

(3) cf. Michel de Certeau, Histoire et psychanalyse entre science et fiction, Gallimard, col, folio/essais, 1987.

أرضية. منطلقه هو جميع المنطلقات (جميع المراكز المتناثرة على اعتبار أنها ممارسة "لا-مركزية" décentrement)، سطح مواقعي يفتقد إلى معلم، حلقة فارغة تفتقر إلى مركز، بناء إستراتيجي يخلو من معايير ثابتة. يبني فوكـــو "خطابًـــا" حـــول الخطابات بدافع منهجي متعدّد الأوجه والمسارات. إنه مجرّد "وصف"، "مقارنة"، "مقاربة"، "تحليل"، "تفكيك" لا يؤول في شكله ومحتواه إلى صيغة فلسفية أو قيمية مسبقة. فليس هناك "نسق" فوكو (الفلسفي) كما توهمه عبارة برنار هنري ليفي[1] وإنّما مجرّد "مفاهيم واستراتيجيات" بينها علاقات حسب دولوز[2]. إنهـــا آخـــر المحاولات التي يباشرها فوكو لنسف الأبراج العاجية والأنساق المنسجمة والبناءات المتناسقة، ليؤسّس "الفكر الرّحال" الذي لا يستقرّ على حال. إذا خلعنا عن فوكو صفة النسقية التي يمكن أن يتميّز بها خطابه، فما هي الأرضية إذن التي يقوم عليها وما هو القوام الذي يتحوّل على حافّته؟ هل ينطلق من "الدّرجـــة الصـــفر" ولا يفترض فكرة مسبقة يتوصّل إليها لاحقًا عندما يشيّد هندسته الخطابية؟ هل هـــو نظير فليكس القط لا ينفك خطابه في الابتعاد عن المناهج الصارمة والأرضـــيات الابتدائية والأوّلية ليجد نفسه يتحوّل في الفراغ؟ وهل ثمّة هدف يسعى للوصـــول إليه أم أنّ خطابه مجرّد لعبة قد تجرّدت عن الأصول لتحيد أيضًا عن نقطة الوصول؟

## 2 - حقيقة الخطاب/خطاب الحقيقة

لا شكّ أنّ "الخطاب" هو من أهمّ المفاهيم التي يوظّفها فوكـــو في قراءتـــه للتراث الغربـــي والذي اتّخذ أشكالاً وأنماطًا عدّة في المؤسّسة والعيادة والجنـــون والسلطة والجنس. فالخطاب لا يشكّل عنده تصوّرًا أو نظرية وإنّما هو نظـــام أو ممارسة تخضع لقواعد خاصة ولمعايير ثابتة، بل ولإجراءات الحجز والمراقبة. فهـــو كغيره من المنتوجات لا يسلم بدوره من العوائق والإكراهات والممارسات العفوية والضغوطات. في درسه الافتتاحي الذي أجراه بكوليج دو فرانس غـــداة تعيينـــه أستاذًا لتاريخ الأنساق الفكرية في ديسمبر 1970، يشرّح فوكو جسد الخطـــاب

(1) cf. politiques de philosophie, ouvrage collectif, Grasset, 1982.

(2) Gilles Deleuze, Foucault, Minuit, 1986.

ويبيّن جملة الإجراءات التي تراقب وتحدّد عملية إنتاجه وتوزيعه وكذا إتلافه وهو الأمر الذي يختصّ به الجانب النقدي من الخطاب ويبيّن بالموازاة تركيبته الداخلية وبنيته العضوية والوظيفية وحقول مساراته وتحوّلاته وهي المسألة التي تتناولها الجنيالوجيا بالدراسة والتحليل.

## أ – إجراءات خارجية:

تنحصر في أسلوب "الحظر" الذي يحدّد أسس "ما يقال"؛ شروطه وكيفيته. ويستدعي توفّر ثلاثة إجراءات: (1) الموضوع (عن أيّ شيء يتحدّث الخطاب؟)؛ (2) الظرف (متى ووفق أيّة دواع يتحدّث؟)؛ (3) الذات (من يتحدث ومن يسرد الخطاب؟). فالخطاب يعقد علاقات محددة مع الرغبة والسلطة باعتباره موضوعهما المباشر والفعّال الذي يعكس حضورهما وتواجدهما في شبكة الممارسات الخطابية والاجتماعية. فالخطاب لا يترجم فقط الصراعات وعلاقات القوة والسيطرة ولكنه يُعتبر أيضًا الموضوع والأداة اللذين يحصل هما ومن أجلهما الصراع أو بتعبير دو سارتو علاقة إنتاج الخطاب بتنظيم السلطة[1]. الأسلوب الثاني من إجراءات تحديد الخطاب ومراقبته هو القاسم المشترك بين "العقل" و"الجنون". فهذا الأخير، وطوال عقود من الزمن في العصر الكلاسيكي، أحيل على الاعتزال والصمت باعتباره بنية تعكس ما بداخلها من قوى خفية ومبهمة وأرضيات متوحّشة تنطوي على عقل ساذج وماكر، ليجد نفسه مغتربًا في نظام العقل للأفراد العقلاء. فهذا النظام يرى في الجنون مجرّد التباس وإبهام «Quiproquo». يفتقد إلى معايير القياس والميزان اللغوي والمنطقي. فعمل العقل على "أسطرة" الجنون ومراقبة ميوله وسلوكاته العفوية وأساليب تعبيره وتجسيده في خطاب المجنون. الأسلوب الثالث من أساليب المراقبة والحجز يتمثل في القاسم المشترك بين الصحة والخطأ الذي يوجّه إرادة المعرفة كإطار يرسم حقل الموضوعات الممكنة والملاحظة والمصنّفة ويمكّن الذات العارفة من أن تشغل موقعًا ووظيفة معيّنة (تلاحظ عوض أن تقرأ، تحقّق عوض أن

(1) Michel de Certeau et Régine Robin, Entretiens, revue «dialectiues», n° 14, 1976, p. 42-62.

تشرح وتعلّق)[1] ويحدّد الشكل الذي تنخرط فيه جملة المعارف والتقنيات كمنتجات صالحة للاستعمال والتداول. فهو بالطبع إطار أفلاطوني في بنيته ووظيفته باعتباره يشترط إرادة الحقيقة كتاريخ رسم خرائط الموضوعات وتحديد مواقع الذات العارفة ووظائفها وتوظيف جملة التقنيات والآليات والوسائل المعرفية. لكن إرادة الحقيقة تذهب إلى أبعد من ذلك باعتبارها ترتكز على سند المؤسسة والتأسيس الإجرائي. فهي تنخرط بكل أدلتها ودلالاتها الإجرائية والإقصائية في شبكة الممارسات التربوية مثل منظومة الكتب والمكتبات والمجتمعات العالمة قديمًا والمختبرات العلمية حاليًا، ولكنها تبيّن أيضًا الطريقة التي تشتغل بها المعرفة وتتوزّع في الحقل الاجتماعي وتوضّح كيف أنّ هذه المعرفة لا تنطوي فقط على إرادة "التّعرّف" ولكنها تحيل كذلك، في سياق الممارسات، إلى إرادة "التصرّف" أي تقنين الصراعات وتنظيم علاقات السلطة. بين "التعرّف" و"التصرّف" يلوح في الأفق تضايُف المعرفة والسلطة، بنية ورهانات الأولى "على قدم المساواة" مع وظيفة وإجراءات الثانية. فإرادة الحقيقة ليس مجرّد نواة منتجة وأرضية خصبة ولكنها أيضًا آلة للإقصاء وإجراء في المراقبة والمعاقبة[2].

### ب - إجراءات داخلية:

وهي إجراءات محايثة للخطاب، تراقب عملية إنتاجه وتوزيعه واستهلاكه. يتمثّل الإجراء الأوّل في "الشّرح" أو "التعليق". ففي كل مجتمع ثمّة نسيج خطابي لا ينفك عن النمو والتضاعف وإنتاج طعوم خطابية لإعادة زرعها في الحقل

---

(1) Foucault, Naissance de la Clinique, Paris, PUF, 1963.

(2) لا يقصد فوكو هنا السلطة بالمعنى السياسي والتراتبي للكلمة، وإنّما كجملة علاقات متداخلة من القوى، علاقات بين قوى أو علاقات بين أفراد وهي علاقات معقولة أو ذهنة تُستعمل كاستعارة لتبيان مواقع الأفراد مقارنة مع بضعهم ومقارنة مع المؤسّسة التي ينتمون إليها. يقول: "ينبغي أن نفهم من كلمة سلطة تعدّد علاقات القوى المحايثة للميدان الذي تشتغل فيه (إرادة المعرفة، ص121-122)".

Cf. Michel Foucault, Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique, le Débat, n° 41, septembre - Novembre 1986, Paris, Gallimard, pp. 5-35.

الاجتماعي. فهذا الأسلوب أو هذه الآلية تعبّر عن المبدأ القائل "هناك دائما شيء قد تمّ التعبير عنه ويُعبَّر عنه الآن وسيُعبَّر عنه لاحقًا". فثمّة نشاط خطابي دؤوب يتجسّد في الآثار الأدبية والفنية والأنساق الفلسفية والنظريات العلمية والإجراءات القانونية والسياسية والنصوص الدينية. فهو ليس خطاب قد ثُبّت إلى الأبد لينام خلف الآثار والنصوص والمؤسسات وليُحتفظ في الوثائق من حيل الزمن ومتاهات النسيان وغياهب الضياع؛ ولكنه خطاب منتِج ومنتَج لا يملّ في الكشف عن الكنوز الدلالية والرمزية التي يختزنها في ثناياه. غير أنّ هذه العلمية لا تسير على الوتيرة نفسها ما دامت هناك مستويات خطابية تجعل الأثر الأدبي لا يخضع إلى المقاييس التأويلية ذاتها التي يستجيب إليها النص الفلسفي ولا الإجراء القانوني يعالَج بالمقاربات نفسها التي يحتملها الأثر الفنّي. هناك أيضا الآثار في المشهد مستويات خطابية تعبّر عن الإزاحة الكائنة بين النّص الأوّل (= النص الأصلي، النص المنتج، النص- الأم..) والنص الثاني (= النص الثانوي، النص المكرّر، النص - الفرع..) فالنص الثانوي يعيد، في صورة شرح أو تعليق، ما أقرّه النص الأصلي من معطيات ثابتة يترجم محتوياته الدلالية. فهو يعيد في أمانة ووفاء خالصين رسم البنية الداخلية للنص- الأم وينتقل إلى البناء الخارجي ليرى الحصص الموزّعة على الفروع وكيف أنّ هذه الأخيرة تشكّل كلّها حلقات متصلة ومتواصلة تعبّر عن المصدر الذي انبثقت عنه. لكن المفارقة العجيبة تكمن فيما يلي: في اللحظة التي يعيد فيها التعليق "ما قاله" النص الأصلي، فهو يعبّر من جهة أخرى عن الذي "لم يقله" أبدًا إلى درجة أنه لا يكرّر النص الأصلي وإنّما يستحضر ما لم يقله ويبدو غريبًا عن طبيعته وخارجًا عن نطاقه؛ هنا كان استنفاد النص الأصلي على حقيقته من الأساطير التي روّجتها إرادة المعرفة الغربية؛ وعليه فإنّ النص الثانوي لا يتواقت ولا ينطبق مطلقًا مع الحقيقة المتوارية والمقنَّعة، وإن كان يجسّده فعليًا ويثبّت ما قاله بإقرار ما لم يقله وبدا للوهلة الأولى كامنًا وموجودًا بالقوّة.

الإجراء الثاني في تحديد بنية الخطاب وعملية مراقبته وفحصه هو "المؤلّف". فهو ليس فقط الفرد الذي ينتج النص أو الأثر وإنّما هو تاليًا الفرد الذي يجمع الخطابات؛ لأنه علاوة على النشاط الخطابي الذي يتشكّل في صورة آثار أدبية

وفلسفية أو نصوص تشريعية ودينية، هناك خطابات "هجينة" تفتقد إلى مؤلّف، تُتداول يوميًا في المؤسّسات المشهدية العامّة والممارسات والأحكام (عقود، مراسيم، وصفات، تقنيات تنتقل وتتداول في الخفاء والتستّر). غير أنّ الشرط الضروري والكافي للإقرار بنظام الخطاب وشرعية المكتوب هو أن يكون له مؤلّف الذي، فضلا عن الكتابة والإنتاج، يضمن وحدة الخطابات وترابطها وتناسقها. فمثلاً كان السؤال الجوهري في العصر الوسيط هو "من كتب هذا النص؟" فالبحث كان منصبّا على هوية الخطابات، مصدرها ومنشؤها، نموّها وقابليتها للشرح والتعليق ثم مصيرها ومآلها لاحقًا. يبقى الإشكال في النصوص المتداولة التي لا تحمل اسم علم أو توقيعًا من لدن مؤلّف شهير أو معروف لدى المجتمعات العالمة على الأقل، مثل صاحب "ألف ليلة وليلة" أو جماعة من المؤلفين لموسوعة رياضية والموسومون بـ "بورباكي" أو حتى النظريات الرياضية والبديهيات المتداولة في صمت. ثم إن الفرد الذي يباشر كتابة النص ويشغل بذلك وظيفة المؤلّف ليس هو وحدة منسجمة ومترابطة وإنّما حركة متشظّية ووحدات متنافرة لأنّه ينبغي الأخذ في الحُسبان ما كتبه وما لم يكتبه، ما خطّه فقط كمسودّة مؤقّتة يرتضي فيها ببعض الفقرات والنصوص ويشطب ويتلف البعض الآخر. إذا كان التعليق يحدّ من اعتباطية الخطاب وصدفته عبر لعبة الهوية والتطابق التي تتّخذ شكل التكرار وعينية النص فإنّ المؤلّف يحدّه عبر الهوية المتعالية التي تتجسّد في الفردانية ووحدة الأنا أو الذات.

الإجراء الثالث الذي يسعى إلى عقلنة الخطاب وتقييده هو "المؤسسة المعرفية" أو "الانتظام المعرفي". فهو يختلف عن المؤلف باعتباره يتحدّد من خلال حقل الموضوعات وميدانها وجملة المناهج المطبّقة والقضايا الصادقة الموظّفة ولعبة القواعد والتعريفات والاصطلاحات والآليات، التي تتأسّس كلها ضمن نسق مجهول قابل لأن يشغله أي فرد يريد الاستعانة بهذه الانتظامات المختلفة. ويختلف أيضًا عن التعليق لأنه لا يفترض وجود معنى متوارٍ يسعى للكشف عنه أو هوية النص ووحدته لتكراره ومعاودته وإنّما يتكفّل بإنشاء منطوقات جديدة وصياغتها. فبنية النسق المعرفي محكومة بإبداع قضايا جديدة كلما كانت هناك ضرورة. غير إنه لا

يتحدّد من جانب آخر في كلية ما قيل وثُبّت كخطاب حقيقي. فالطبّ لا يتأسّس من جملة ما قيل حول المرض واعتُبر حقيقيًا، لسبب بسيط هو إنّ الانتظام أو النسق المعرفي من حقائق وأخطاء، والخطأ لا يمكن اعتباره كظاهرة سلبية ينبغي عزلها وإنما كمعطى إيجابي وضرورة تاريخية ومعرفية يضافان إلى الحقائق المقرّرة أو الموروثة أو المصاغة في الحين.

فلا يكفي للعبارات أن تكون صادقة لكي تكون وافية وكافية في بناء نسق أو انتظام معرفي معيّن، وإنّما ينبغي الانخراط في أو الانضمام إلى شبكة إجرائية تحدد صيغة هذه العبارات والقضايا ومصداقيتها وهو ما يصطلح عليه جورج كانغليم بـ "الوجود في دائرة الصدق". مثلاً كان مَنْدَل في الخطاب البيولوجي للقرن التاسع عشر يتكلّم عن مواضيع ويوظّف مناهج وطرق وأساليب علمية ويسير وُفق أفق نظري معيّن ليتوصّل إلى الحقيقة التالية: إن سمات وشارات الوراثة ذات طبيعة انفصالية وهو أمر غريب عن عصره لم يعهده البيولوجيون من قبل؛ وخصوصًا أنّ مَنْدَل جرّد حقله النظري في الوراثة عن كل العوامل الخارجية مثل النوع وخاصية الجنس التي تنقل الشارات الوراثية ليدرس فقط هذه الأخيرة كظهور واختفاء أجيال وراثية وفق انتظامات إحصائية بحتة. فَمَنْدل كان يقول الحقيقة ولكنه لم يكن في "دائرة الصدق" للخطاب البيولوجي في عصره؛ لأن مقتضيات الحقيقة أو الصدق تستلزم الخضوع لقواعد "الإجراء الخطابي". فهناك نوع من الإجماع أو الاتفاق حول قواعد وإجراءات تضبط الانتظام المعرفي في صورة نموذج paradigme كما هو الحال عند توماس كون[1] أو "صناعة معرفية" أو "بناء معرفي" édification كما يصطلح عليه ريتشارد رورتي[2]. فهذا الانتظام يعمل كمبدأ مراقبة وإنتاج الخطاب ويحدّه عبر لعبة الهوية التي تتخذ شكل الإنجاز والتحقيق المتواصل لقواعد معيّنة.

---

(1) Thomas Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1992.

(2) Richard Rorty, Consequences of Pragmatism, Minneapolis,: University of Minnesota Press, 1982; Philosophy and Mirror of nature, Princeton: Princeton university Press, 1979.

### ج – إجراءات هامشية:

وهي إجراءات تقع على هامش الخطاب وتخصّ طريقة اشتغاله والوظائف والمواقع التي يشغلها الأفراد في توجيهه أو إدارته أو احتكاره أو استغلاله في لعبة الصراعات المتبادلة في مجتمع المشهد. لكن الأمر ليس بالهيّن. صحيح أنه "لا يهمّ من يتكلّم" كما يقول صامويل بيكت ولكن كيف يتكلّم ووفق أية قواعد وإجراءات يتحدّث وينتج الخطاب ليس جودًا وسخاءً مبذولَيْن لأيّ فرد. فالخطاب نفق أرضي من اللغة، بعض جوانبه وممراته واسعة، سهلة الاجتياز والعبور ولكن بعض مساراته ضيّقة وصعبة المرور والاجتياز. فهناك نوع من النُدْرة في الذوات الناطقة والمنتجة للخطاب. فثمة إذن "مجتمعات الخطاب" التي تنتج الخطاب وتحتفظ به وتقوم بتداوله في مكان ضيّق ومغلق وتوزّعه حسب قواعد صارمة ومذاهب معيّنة وانتسابات اجتماعية محدّدة.

رغم الإجراءات الداخلية والخارجية التي تسعى لتقييد الخطاب وحصره وإخضاعه إلى جملة من المعايير والمقاييس والضوابط؛ فإنه لا ينفك عن تبيان شراسته وتبعثره وكذا تهديده للتّصورات والممارسات والأنساق والبناءات المعرفية. هذا يتطلّب إذن مضاعفة أساليب الحصر وتقنيات المراقبة التي تخصّ هذه المرّة شروط إنتاجه ونتائج توظيفاته والتي تتلخّص بالتالي: (1) **مبدأ الاستبدال**: عوض أن نعتبر الخطاب كعقل فعّال لا تزال العقول الفرعية والأنساق الفكرية وأنظمة الدلالات تصدر عنه وتنبثق عن نشاطه، وعوض اعتباره كنواة حيّة ومنتجة لا تنفكّ عن مضاعفة إنتاج المعاني والدلالات والكشف عن المحتويات الخفية والمضامين الباطنية؛ فإنه يجب أخذ الخطاب كقانون في الندرة. (2) **مبدأ الانفصال**: ألا نرى في أنظمة الندرة وجود خطاب شامل ومتواصل وصامت في شكل "لا منطوق" ينبغي التعبير عنه أو "لا مفكّر فيه" يجب التفكير فيه؛ وإنّما أن نعتبر الخطابات كممارسات منفصلة تتواصل وتتقاطع ولكنها أيضًا تتناكر وتتدافع. (3) **مبدأ الخصوصية**: ألا نتوهّم أنه وراء الخطابات هناك لعبة الدلالات ينبغي الكشف عنها وتفكيك رموزها المبهمة؛ وإنّما هناك فقط الخطابات كممارسات تجد فيها أحداثها مبدأ انتظامها وفق قواعد خاصة ومحدّدة. (4) **مبدأ الخارجية**: عدم الحفر في الخطاب للولوج

بداخله والتنقيب عن محتويات دلالية أو فكرية أو رمزية ينطوي عليها؛ وإنّما استقراء الخطاب في حدّ ذاته بالبحث عن شروط ظهوره وانبثاقه وفحص عملية انتظامه وكذا البحث عن شروطه الخارجية الممكنة وقواعده التي تنظّم السير العشوائي والاعتباطي لأحداثه بتثبيت حدود الحركة والتداول ومجالاتهما.

ينشأ إذن نسق رباعي يعمل كانتظام خاص يميّز الخطاب كممارسة 1- **الحدث** (في مواجهة "الأصل" الذي يسعى باهتمام وانهمام البحث عن نقطة البداية وأصل تشكّل الخطاب)؛ 2- **السلسلة** (ضدّ "الوحدة" التي تعكس ترابط وانسجام الأثر أو النص أو فترة زمنية معيّنة)؛ 3- **الانتظام** (في مقابل "الإبداع" الذي يبيّن أصالة الإنتاج الفردي والدور الفعّال الذي تؤدّيه الذات في تشكيل الخطاب وصياغته)؛ 4- **شرط الإمكان** (على عكس "الدلالة" التي تعبّر عن وجود كنز دلالي أو رمزي ينطوي عليه الخطاب). وحقيقة الخطاب هذه التي تخضع لمعايير التحديد والمراقبة في عملية "تدجين" الخطاب للحدّ من الفوضى التي تخترقه والهيجان الذي يميّز طبيعته وصور نموّه وتكاثره، لا يمكن فصلها عن خطاب الحقيقة المحايث لجملة الممارسات الخطابية وأنماط علاقاتها. فالحقيقة لا تعني هنا "الكشف" (بالمعنى الهيدغري) عن محتويات خفية وباطنية كانت لحدّ الآن متوارية عن الأنظار أو مطموسة في متاهات الآثار؛ وإنّما تعني نمط "الأَشْكَلَة" problématisation الذي لا يستحضر موضوعًا وُجد من قبل ولا يبدع خطابًا حول موضوع لم يوجد بعد وإنّما يُعتبر كجملة الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي تعتبر الشيء المعرّض للُعبة الصحة والخطأ كموضوع لكل تفكير ممكن[1]. فالحقيقة من هذا المنظور ليست نتاج تفاهم واتفاق مُبرم يقضي بتوزيع الحصص العادلة وإنّما هي "ميلاد عسير" وشرخ في نظام المعرفة وجرح في جسد الخطاب ونَفَس قويّ ناتج عن تقابُل علاقات القوى وجملة الإكراهات والضغوطات والإقصاءات الممارَسة على الخطاب. فهذا يعكس نمط الوجود في "دائرة الصدق" كبُعد من أبعاد المعرفة-السلطة التي يدرها ويوجّهها الانتظام أو النسق المعرفي.

(1) Foucault, le souci de la vérité, entretien avec François Ewald, le Magazine littéraire, mai 1984, p. 18.

فالإشكال لا يتعلّق بتقييم نسبة الحقيقة–والخطأ– التي يمكن إسنادها إلى مَنْدل في خطابه البيولوجي بالقياس إلى ما توصّلت إليه البيولوجيا اليوم من حقائق مُجْمَعٍ عليها ومتداولة بين "مجتمعات الخطاب" البيولوجي؛ وإنّما معرفة كيف ولماذا ابتداءً من القرن التاسع عشر تأسّس ميدانٌ معرفي يضمّ آليات مفهومية وحقولاً نظرية جديدة بالموازاة مع وجود نسق معرفي يتكفل بتبيان وتوضيح خطاب "حقيقي" حول مفاهيم مثل "النوع"، "الوراثة"، "الأجيال الوراثية".. فالحقيقة هي إرادة تستدعي تجنيد وسائل وآليات مفهومية والتنقّل عبر محاور نظرية لرصد الموضوع واستقرائه كإمكانية تندرج في لعبة العلاقات (صحة/خطأ، قبول/رفض..) التي تحكم نسيج المعرفة وتميّزه.

## 3 – خطاب فوكو:

"مجتمعات الخطاب"، "دائرة الصدق"، "الإجراء الخطابي" هي مفاهيم أو آليات يوظّفها فوكو في تبيان "الاحتجاز الشهير" الذي يتخذ أشكال المراقبة والتضييق والتحديد والإكراه المسلّطة على جسد الخطاب. لكن إذا قرأنا فوكو بهذه المصطلحات نفسها التي يوظّفها بهذا الشأن ألا يكون خطابه مجرّد "وهم" أو "عبث" يسعى جاهدًا لهدم المعنى ومحاصرة الحقيقة واختراق هذه الإجراءات والإكراهات؟ ما هي هذه المفاهيم: المنطوق، الممارسة الخطابية، التشكّل الخطابي، القطيعة والانفصال، المنظومة المعرفية أو الإبستيمي، الوضعانيات التجريبية، تناهي الإنسان وموته، التي أطلعنا بها فوكو والتي تبدو للوهلة الأولى على أنها تتمرّد على الإجراء الخطابي وتتموقع على هامش دائرة الصدق وتخترق فضاء مجتمعات الخطاب؟ ألا يكون فوكو بهذه الإستراتيجية قد وجّه ضربات مطرقية موجعة يفكّك من خلالها أواصر الحقيقة وخصوبة المعنى وحتمية التاريخ ووحدة الذات أو الأنا؟ ألا يكون قد استعان بإستراتيجية بانوبتيكية ليفلت من كل النظرات الراصدة بحيث "يرانا ولا نراه" ما دام هو القائل: "لا! لستُ هنا حيث تضعونني وتراقبون حركاتي ولكن هنا حيث أراكم مازحًا وضاحكًا"؟ ألا يكون خطابه مجرّد حكاية تعيد في عتمة اللغة هواجس وكوابيس لأحداث ووقائع

مورست في نهار الواقع؟ ثم ألا يكون هذا الخطاب مجرّد انفصام عندما يصبح العالم- الحقيقة في النهاية حكاية وسرابًا؟ لأولئك الذين سارعوا في التأكيد على مثل هذه النزعات "العدمية" في كتابات فوكو: "ولا نبالغ إذا قلنا بأنه نقد أقرب ما يكون إلى النقد العدمي، ذلك الذي يوصل إلى حالة مفزعة من الفراغ الفكري، حيث تتساقط جميع الإقتناعات وتنهار جميع حوافز ومبرّرات الأمل والعمل... وقد تبيّن لنا بالقدر الكافي أنّ الخطاب الفوكوي لا يرمي إلى تنصيب حقيقة مكان أخرى بل يجاهر بالأحرى بأن ليست هناك حقيقة على الإطلاق"[1]؛ يجيب فوكو: "كل الذين يزعمون بأنه لا توجد الحقيقة بالنسبة إليّ فهُم سُذّج"[2].

لقد مرّ فكر فوكو بجملة انتقالات وانفصالات وصفها جيل دولوز بأنها أزمة كانت تتطلب استحداث نموذج جديد والانتقال إلى حلبة معرفية أخرى. فهناك نوع من النقد الذاتي ميّز مراحل الفكر الفوكوي. فمن أركيولوجيا المعرفة إلى هيرمينوطيقا الذات مرورًا بجنيالوجيا السلطة، ثمة هزّات عنيفة ميّزت هندسة الخطاب التي تبنّاها فوكو وسعى لتشييدها. لكن ينبغي التأكيد على أن الانتقالات والانتقادات التي بلورها في مراحل فكره لا تمس الجهاز الحفري والجنيالوجي الذي يحكم كتاباته لأنه بين السابق واللاحق انفصال في صورة انطواء يجعل صورة ما أقرّه في الأركيولوجيا تشبه صورة ما توصّل إليه في الهيرمينوطيقا كنقد ذاتي وتمحيص حيوي. فمثلاً أسطورة موت الإنسان في قسم الأركيولوجيا تعقبها أنشودة التولّد الذاتي في قسم الهيرمينوطيقا؛ فهو إعادة بعث الإنسان ليس في وحدة مركبة متناسقة الأبعاد ومنسجمة العناصر ("الإنسان" الذي روّجت له الميتافيزيقا في تاريخها المطلق والمغلق كمعيار جميع الأشياء ومركز الموجودات) وإنّما كتعدّد وكأنا متعدّد الأقنعة ومتشظّي الهويات. يرسم فوكو هكذا لوحات معرفية وحفرية لإنسان متبعثر ومتشظّ على غرار لوحات الرّسام البريطاني فرنسيس باكون: إنسان في مفترق الطرق لا تحتويه رهانات المعرفة ولا تحيط به المعايير الإستراتيجية

(1) د. عبد الرزّاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هَيْدغر، ليفي- ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص177- 180.

(2) Foucault, le souci de la vérité, idem, p. 18.

للسلطة، وإنما كانثناء مزدوج (يتحدّث ميرلوبونتي عــن "المــزدوج التجــريبي- المتعالي") الذي يحلّله فوكو بإسهاب في "الكلمات والأشياء" يؤثر في ذاته كعلاقــة الذات مع ذاتها. لو نسلّم على سبيل الافتراض بوجود نقد عــدمي في خطــاب فوكو، فليس من الضروري أن يكون فلسفة في [ألْــ] عدمية Nihilisme وإنما من الإمكان أن تكون عدميات (بالجمع) محلية ومحدّدة تختص بتقويض دعــائم كــل عنصر يسعى لأن يحتل قمّة الهرم المعرفي. يحرص فوكو على تبيان كيف أنّ المفاهيم مثل الحقيقة، التاريخ، المعنى، الذات، القيمة ليست مفاهيم مطلقة تتداولها العصور والأنساق الفكرية والنظرية والمذاهب الفلسفية بالرؤية نفسها وبالدلالة ذاتها وإنّما هي مجرّد نسيج من الاستعارات والاصطلاحات يتلوّن بتلوّن المرحلة التي يتواجــد فيها والتي تخضعه للتفكيك وتعكس عليه قضاياها المعرفية وإشــكالياتها المنهجيــة والنظرية. فلا يمكن الحديث عن عصا سحرية thyrse تجبر الجميع بــأن يفكّــروا بالآليات والمناهج والأفكار والمفاهيم ذاتها؛ ويبيّن أيضًا كيف أنّ هــذه المفــاهيم والتّصوّرات هي لعبة في شباك علاقات متقابلة ومتضاربة وكيــف أن اســتعمالها وتوظيفها لا يخلو من إجراءات تسلطية وتمويهات وتحويرات ومخادعات لا تنضب. فحسب أندري غلوكسمان، ترمي محاولات فوكــو إلى إعــادة تأويــل الفكــر الغربــي والفكر العدمي على حدّ سواء من خلال نسبوية القيم كشرط أساســي للعمل الأخلاقي، ومن خلال عدم إبداع قيم مطلقة وإنكار وجود عالم وحيــد، ووحيد فقط، يضمّ المنتسبين إليه ويسجنهم ضمن فكرة أو قيمة أو مبدأ أو دلالــة أحادية البُعد ويفرض وصايته عليهم، على أساس أنه لا يمكن الاحتماء من الذئب (الحيرة، الهلاك، الضياع) سوى بالخضوع للقطيع (النظام، الشمولية، المعــايير)[1]. فالسعي الحثيث لتبيان تاريخية الحقيقة وأنّ للحقيقة "تاريخًا خاصًا" (تاريخ خطاب، تاريخ مؤسّسة، تاريخ لفظ..) لا يعني بأيّ وجه إنكار وجود الحقيقة؛ ليس كمبدأ سام أو قيم متعالية أو أصل متوارٍ وإنّما كعلاقات قوى وكخطابات واســتعارات وممارسات منسوجة تلفّ حولها لعبة الصراعات والإقصاءات والتمويهات: "أن لا

(1) Cf. Michel Foucault philosophe, ouvrage collectif, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, septembre, 1989.

يكون للتاريخ معنى لا يعني مطلقًا أنه لا معقول وغير مترابط. بالعكس، فالتاريخ معقول وينبغي أن يُحلّل في أدنى تفاصيله وأجزائه ولكن وُفق معقولية الصراعات والإستراتيجيات والخطط التعبوية"[1]. فهناك نوع من مجاوزة العدمية باكتمالها وتحقيقها كما يذهب پول ڤاين، لأنه إذا كان الفلاسفة (العدميون) ينكرون وجود العالم الخارجي فلماذا يستعينون بالمطريّات (المظلاّت) وقت سقوط المطر؟! فليس من السذاجة سوى التوهّم أنّ أتباع نيتشه وهَيْدغر (فوكو، دريدا، دولوز، ليوتار، كلوسوڤسكي، ڤوراني...) يروّجون لهذيان الفكر وخرافة المعنى والتاريخ وأسطورة الحقيقة والإنسان. فالمسعى الفلسفي والنقدي الذي باشره فوكو وغيره هو وضع حدّ لمناهج عقيمة، في الوقت التي ناضلت فيه من أجل الإنسان أغرقته في متاهات الوهم والسقوط. فما هي النزعة الإنسية humanisme إذا لم تكن سوى استيهامات وصور ونماذج فلسفية ورموز أخلاقية نُسج حول الإنسان دون أن تقصده كما يبرّر ذلك فرانسوا لارويّل[2] بحيث أغفلت الطابع النقدي الخلاّق الذي يمكن ممارسته كنشاط غير مكتمل.

إنّ ما يناضل من أجله فوكو يتلخّص في إشكال معبّر "كيف وإلى أيّ حدّ يمكننا التفكير بنمط آخر؟". "التفكير بنمط آخر"[3] أو التفكير والتعبير والتدبير بنمط مختلف هو المنهج الذي يضع حدّا لجميع المناهج؛ إذا أخذنا المنهج في معناه الاشتقاقي (Gr. «methodos», «odos», «chemin», «meta», «vers») المنهج كتجربة أو مغامرة أو محاولةessai وليس كنسق أو منظومةsystème. فهو الأمر الذي يجعله يفضّل "لذّة التحليق" (أو التجوّل في الفراغ على نمط فليكس القط) كما يجعله يتمرّد عل فكرة الإجماع أو الاتفاق con-sensusكما يقول ميغيل موراري ليؤسّس نشاط الاختلاف والانشقاق dis-sensus. يحرّر فوكو خطابه من قيود الإجراءات التي تخضعه للالتزام الخطابي والانتظام الفكري والنظري والعملي

---

(1) Foucault, Vérité et pouvoir, entretien avec A.Fontana, l'Arc, n°70, 1977, p. 16-26.

(2) François Laruelle, Prodégomènes à toute science future qui se présenterait comme humaine, La Décision philosophique, n° 9, Octobre, 1989, p. 35.

(3) Histoire de sexualité, 2, paris, Gallimard, 1984, p. 15.

ويجعله يحنّ إلى طفولته كخطاب تكمن طبيعته في عبور جميع الطرق واجتياز جميع الممرّات وارتداء جميع الأقنعة وتجريب جميع المغامرات؛ فالخطاب (كمسار وسير حثيثdiscousir) وُلد على نمط فكر فوكو الذي "كان يحمل أقنعة ليتستّر وراءها ويعمد إلى تغييرها باستمرار"[1]. كما يقول عنه جورج دوميزيل. فالمنهج الذي يفتقر إلى كل منهج والذي يضع حدّاً لكل المناهج الذي ارتضاه فوكو هو التجربة أو المحاولة أو المعرفة كإستراتيجية stratégie وكحيلة أو دهاء stratagème. فهو منهج كاختبار يعدّل ويبدّل الذات في سياق لعبة الحقيقة، منهج لا يدعو إلى النسقية والاستقرار على حال وإنما يدفع إلى التجربة وممارسة الترحال. يصبح الفكر من هذا المنظور مجرّد ممارسة تشخيصية diagnostic ينصبّ اهتمامها على اللحظة الراهنة، علم تشخيص أعراض الحاضر symptomatologie du présent كجسد أنخرته وأهدرته رهانات المعرفة واستراتيجيات السلطة الراهنة لا يتعارض مع مستويات "الخطأ" التي تنطوي عليها هذه الأخيرة وإنّما مع "الباطل" الذي بطل استعماله واعتُبر كنفايات ينبغي التخلّص منها. فلُعبة الحقيقة المحايثة للحظة الراهنة تدرج الخطأ ليس كعلة ينبغي عزلها أو القضاء عليها وإنّما كعنصر إيجابي فعّال ينتمي إلى طبيعة هذه اللعبة (لنتذكّر مثلاً أنّ تاريخ المعرفة العلمية هو تاريخ أخطاء هذه المعرفة كما يتّفق مع ذلك باشلار وكانغليم وتوماس كون). فما استُعمل في الماضي وبطل استعماله الآن لا يمكن الانتظار بشغف عودته لاحقًا، لأن مقتضيات أو قواعد اللعبة نفسها تستدعي أنّ المفاهيم والتّصورات والأفكار والنظريات والممارسات لها "تاريخ" تظهر وتُتداول بنمط مختلف من فترة إلى أخرى ومن نسق إلى آخر؛ ليس معناه أنها تتخذ دلالات متباينة ومختلفة أو أنّها تخضع لقراءات وتأويلات متعدّدة ومتضاربة (هذه الرؤية الجوّانية للأشياء يتجاوزها فوكو) وإنّما كيف يتموقع الأفراد ضمن منظورات مختلفة مقارنة مع هذه الموضوعات التي يرصدونها ويحللونها ويصفونها وفق مقاربات ومقارنات محدّدة. تصبح اللعبة إذن مجرّد مغامرة تلتمس فيها الذات مواقع الموضوع في إستراتيجية ودهاء لتدلج على آثاره وتأثيراته وتأثّراته دون بلوغ حقيقته وجوهره.

(1) D. Eribon, Michel Foucault, Flammarion, 1989, p. 13.

تنكشف تجربة الفكر كنشاط نقدي وأشكلة معرفيـــة وأكســـيولوجية لا في الاهتمام بتصوّرات الأفراد ورؤيتهم للعالم ونظريتهم في المعرفة والوجود، وإنّمـــا يركّز على جملة الممارسات التي يباشرها هؤلاء الأفراد والطريقة التي يمارسونها بهـــا في ضوء علاقتهم بلحظتهم الراهنة.

## -II-

# القبلي التاريخي وتشخيص الحاضر

يتميّز الخطاب الفلسفي لميشال فوكو بكونه خطابًا يقوّض دعائم وأسس الفكر الفلسفي التقليدي حتى بدايات القرن العشرين. فهو نتاج الحركة الفكرية في الأدب والفلسفة والفن التي انتشرت في الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين والتي فتحت آفاقاً جديدة ورؤى متميّزة في التعبير والتدبير. إعجابه بروّاد الأدب المعاصر أمثال رنيه شار وأُنثنين آرتود وموريس بلانشو وجورج باتاي وإعجابه بأعلام الفكر الفلسفي المعاصر أمثال نيتشه وهيدغر وميرلوبونتي، جعله ينسج فلسفته الخاصة ونظرته الثاقبة في فحص الواقع كممارسات وأفعال وخطابات لها أنظمتها وقواعدها الخاصة. ازدهار البنيوية في الألسنية والأدب والأنثرولوجيا والتحليل النفسي أفادته أيضًا في صياغة منهجه الفلسفي المبني على وصف الخطابات كممارسات وتقنيات تتعلّق بالزمان والمكان والظرف على اعتبار أنّ "النسق" هو الذي يتكلّم في الإنسان. فالمسألة علاقات وإحالات متبادلة، تبعثر وتشظي، بناء وتفكيك، ميلاد وأفول، تشكّل وتحوّل تقطع علاقاتها بكل ما يمتُّ إلى الأصل والوعي والذات بصلة، لتؤكّد على نمط وجودها المستقلّ ونقطة تركيزها الداخلية. فالسؤال الذي طرحه نيتشه في أواخر القرن التاسع عشر "من يتكلّم؟" يجيب عنه ستيفان ملارمي في بداية القرن العشرين: "الكلمة". فالكلمة هي التي تفرض سلطتها وسيطرتها لتصبح فارغة جوفاء لا تدلّ سوى على وجودها الخاص وليصبح المعنى مجرّد وميض يتلألأ على سطح الخطابات، المعنى كسراب لا ينفكّ عن أن يتباعد ويتلاشى كلّما اقتربت منه تقنيات الدلالة والتأويل. يصبح الخطاب

ليس أثرًا غنيًّا وخصبًا بالمعاني والدلالات المكتنزة التي تستدعي الحفر وسبر الأغوار لاستخلاصها والكشف عن حيويتها وخصوبتها، وإنّما مجرّد لوحة فنية معطاة للمشاهدة والوصف، في ظاهرها وفي خارجيتها. يصبح الخطاب عند فوكو مجرّد "تمثال" جامد وثابت، إذ هو يدلّ على شيء ما (إنسان، نصب تذكاري...)، فهو لا يدلّ في الحقيقة سوى على سكونه وجموده، لا يختزن في العُمق على أيّ أثر لحياة ممكنة أو لنفس متحرّكة. الخطاب كمبنى خارجي يخلو من كل معنى "جوّاني"، لا يمكن إرجاعه إلى نظام معقولية ولا إلى بنية التفكير ولا إلى النشاط الخلاّق للذات المفكّرة. يتّخذ الخطاب مجرّد صدى لصوت مجهول معناه وخصوصية وجوده ضمن جملة القواعد التي تؤسسه كخطاب وضمن نظام العلاقات التي يقيمها مع الخطابات الأخرى ومع المؤسسات والممارسات والنوازع والرغبات والدوافع. هذا يعكس جليا النظرية التي بلورها فوكو حول ما يسمّى بـ "موت الإنسان"[1] الذي أسهب فيه الحديث في مؤلّفه الشهير "الكلمات والأشياء". فما دام الخطاب يتمتّع ببنية لاشعورية وأنّ زمانه لا يخضع إلى الزمن القياسي، وإذا كان يتشكّل ويتبلور في طيّات الحدث التاريخي، فلا يمكن إرجاعه إذن إلى الإنسان، إلى نظام تفكيره ونمط رؤيته. فهو، أي الخطاب، ما يسمح بوجود هذا النظام، لأن هدفه ليس تبرير نظام لغوي خاص بالجمل إذا كانت تتمتّع بدلالة معيّنة أو مجرّدة عن المعنى أو صياغة مشروعية البناء المنطقي الخاص بالقضايا إذا كانت صادقة أم كاذبة، وإنّما يراعي هذه الأنظمة وهذه القواعد في إطار وجودها الخاص وتحوّلها المستمرّ وكذا اختفائها المحتمل. فلا يتعلّق الأمر بإعطاء مشروعية أو إصدار حُكم وإنّما بوصف وفحص هذه الظواهر الخطابية كما هي معطاة.

تقع فلسفة فوكو على هامش الخطاب لتصبح حفريات تصف الخطابات في خصوصية وجودها ونمط تحوّلها وملابسات اختفائها. فهي لا تزعم البحث عن

---

(1) كتاب قيّم كتب في هذا المضمار للدكتور عبد الرزّاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيْدغر، ليفي- ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

بنيات متوارية وخفية تقبع في أعماق الخطاب ينبغي استخلاصها واشتقاقها بتوظيف آليات وتقنيات التأويل، ولا تزعم أيضًا الرجوع إلى نقطة البداية archè ولحظة الانبثاق (لأنه لا وجود لهذه الأخيرة إلاّ كلحظة استعارية، فالأمر علاقات وإحالات لانهائية) لترى جُملة الأنظمة والهندسات الخطابية التي بُنيت وشُيّدت على أساسها ولا تزعم أيضًا إرجاع عملية تشكّل الخطابات إلى بنية التفكير ووحدة الذات المتعالية، وإنّما تتولى بالدراسة الخطاب كممارسة كانت شرطًا في إمكانه وظهوره جملة القواعد التي تميّز عملية تشكّل الموضوعات (ظاهرة الجنون التي عالجها بإسهاب في كتابه "تاريخ الجنون حتى العصر الكلاسيكي" والخطاب العيادي الذي خصّص له كتابًا على انفراد "ميلاد العيادة") وعمليّة تشكّل المنطوقات كوظائف تميّز الحالة التي توجد عليها العلامات لتقرير نظام تشكّلها النحوي أو نمط اشتقاقها المنطقي وعملية تشكّل المفاهيم وكذا الاختيارات النظرية أو الاستراتيجيات.

## 1 - القبلي التاريخي وعملية تشكّل الخطاب

يُعتبر مؤسّس الحداثة الغربية إيمانويل كانط أوّل من صاغ مفهوم "القبلي" L'apriori كإطار صوري وضروري وشامل لكل تجربة ممكنة. فهو يُعتبر الأرضية الصورية التي على أساسها تُبنى جملة الموضوعات وتُصاغ جملة الأحكام. فليس للتجربة أي قيمة معرفية إذا لم تكن هناك، وفي فضاء العقل، أطر وقوالب نظرية تُحدّد ماهياتها وتكون شرطًا في إمكانها. فالقاعدة التي تحدّد القبلي كشرط إمكان التجربة وكإطار سابق عليها تحدّد وظيفة النقد التي يتخذها العقل الخالص في فحص أدواته المعرفية وآليته المنهجية: "القبلي هو ذلك العنصر الذي ينتمي إلى بنية جهازها المعرفي والذي يختلف جذريا ويستقل عن التجربة الوحيدة التي يعترف بها كانط: التجربة الحسية"[1] من جهته يحدّد ميكيل دوفرين[2] بنية القبلي كما يلي:

(1) «Apriori», in Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, par J.M. Muglioni et M. Crampe-Casnabet, PUF, Paris, 1990, pp. 140-141.

(2) Mikel Dufrenne, La notion d'apriori, PUF, 1959.

1- القبلي لا يمكنه أن يكون إلاّ صوريًّا.

2- لا يمكن أن يتأسس على قوام، لأنه هو المؤسّس لكل التجارب والموضوعات الممكنة.

3- القبلي هو دائما ما "يسبق" التجربة ويكون شرطًا في إمكانها.

4- القبلي هو ما يؤسّس التجربة.

باعتباره صوري ومؤسّس وسابق على كل تجربة، فإنّ القبلي هو شرط إمكان هذه الأخيرة ضمن نظام الحكم Quid juris؟ وليس ضمن نظام الواقع Quid facti؟. فالقبلي يبرهن ويقرّر ويشرّع، من هنا فهو وثيق الارتباط بالنشاط المعرفي للذات المفكّرة ويعكس بذلك نظام تعاليه transcendantal وشموليته universel وضروريته nécessaire: "الضرورة والشمولية الصارمتان هما من أهم مميزات المعرفة القبلية، وهما بذلك لا ينفصلان عن بعضهما البعض"[(1)].

لا تخلو أهمية القبلي في صياغة المعرفة النظرية وتحديد القوالب والأطر الشاملة من حدود. تتجلّى حدود القبلي في معرفة ما إذا كانت التجربة هي بدورها شرط إمكانه، ليتأسّس بذلك دور يجعل أحدهما شرط إمكان ومؤسّس الآخر، وهو ما يذهب إليه ميكيل دوفرين: "كل معرفة حتّى وإن كانت قبلية تبتدئ بالتجربة"[(2)]، لأنه إذا كان القبلي هو المؤسّس المطلق لكل التجارب الممكنة، فالإشكال يتحدّد في معرفة الإطار الذي يؤسّس القبلي في حدّ ذاته. تبدو هناك إذن صعوبة منهجية ومعرفية في تحديد مؤسّس القبلي وخصوصًا إذا استندنا إلى معارف قبلية خالصة لا تمت إلى الواقع وإلى التجربة بصلة مثل الرياضيات المجرّدة التي تعتمد على الرموز والصور البيانية.

في تعريفه للقبلي يقوم ميشال فوكو بوظيفتين:

1- يعكس المعادلة الكانطية ليرتد القبلي عنده وصف ضمن نظام الواقع fait وليس إجراء ضمن نظام الحُكم droit. يخرج فوكو إذن من

(1) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, in Œuvres philosophiques, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1980; p. 757.

(2) Dufrenne, idem, p. 7.

المحكمة الكنطية ليباشر بحثًا تاريخيًا يتعلق بتاريخية الخطاب، شروط وجوده وآليات توظيفه وملابسات تحوّله واختفائه.

2- لا يُرجع هذا القبلي إلى أيّ مصدر نفسي أو نشاط فكري للذات، بحيث يخلع صفة التعالي والضرورة والشمولية، ليصبح مجرّد نشاط عملي هدفه الخطاب في خصوصية علاقته مع الخطابات الأخرى كممارسات لها أنظمتها وهندستها الخاصة وكذا علاقته مع الأنظمة غير الخطابية كالمؤسّسات والنُظم الاجتماعية والاقتصادية والقرارات السياسية والدوافع الفنية والجمالية...

فالقبلي باعتباره "جملة القواعد التي تميز ممارسة خطابية"[(1)]، ملازم ومحايث للتاريخ. هذا الأخير يحظى لدى فوكو باهتمام خاص، لأنه يعيد التفكير في بنيته ووظيفته بناءً على آلياته المنهجية الخاصة. فعوض التصوّر التقليدي للتاريخ الذي ظلّ سجين المفاهيم التقنية المصاغة ميتافيزيقيا: الزمن المطلق، البُعد المتعالي في تأسيس التاريخ، وحدة الأحداث الزمنية وتواصلها وتسلسلها واتّصالها، التاريخ كوحدة منسجمة تتجه نحو هدف أو غاية قصوى، بنية التّطوّر وتقدّم الوعي البشري، إحياء الآثار المطموسة واستخلاص دلالة رمزية متداولة عبر العصور...

عوض هذه التصورات الخاصة بتاريخ الأفكار، يطرح فوكو إشكالات من نوع آخر تخصّ: عزل الطبقات المركّبة للأحداث عن بعضها البعض، دراسة أنماط السلاسل التي يمكن تأسيسها، تبيان معايير التأسيس الدوري والعلاقات التي يمكن وصفها من تأسيس دوري إلى آخر...

فعوض أسطورة التقدّم والتطوّر الخطّي للوعي البشري، يتبنّى فوكو وصف أنماط الأحداث وأنساق التحوّلات، ويعوّض مفهوم الاتصال الدال على سيرورة الأحداث وتواصلها وترابطها بمفهوم الانفصال. فالانفصال كان بالنسبة للتصوّر التقليدي للتاريخ تلك الفجوة الدالة على تشتت الأحداث الزمنية والتي ينبغي للمؤرّخ عزلها عن التاريخ. أمّا اليوم فقد أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي، لأنه هو في حدّ ذاته معطى تاريخي ينبغي تحليله ووصفه باعتباره آلية

---

(1) Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1989, p. 168.

وموضوع البحث، تكمن قيمته في وصف الأحداث المتباعدة، في بناء وحدات مختلفة، في تخصيص الميادين وعزلها عن بعضها، تحليل السلاسل الزمنية..

"إحدى الخاصيات الأساسية للتاريخ الجديد، هي بلا شكّ انتقال وظيفة المنفصل: انتقاله من العائق إلى الممارسة وانخراطه في خطاب المؤرّخ حيث لا يؤدي أبداً وظيفة جبر خارجي ينبغي عزله، وإنّما هو مفهوم إجرائي ينبغي استعماله"[1].

فالتاريخ، من هذا المنظور، لا يرتد إلى جملة الأحداث المتّصلة والمتواصلة والمتّجهة نحو هدف أو غاية معينة ويحمل في طيّاته بوادر التطوّر وتقدّم الوعي البشري وإنّما يصبح نشاطا عمليًا يهدف إلى تحليل السلاسل الزمنية ووصف الخطابات في صورها المبعثرة والمنفصلة. لا يصبح القبلي بمحايثته للتاريخ ذلك الإطار الشامل والصوري الذي يوجّه الخطابات ويقيّمها على أساس الصحة أو الخطأ، وإنما مجرّد انتظام خاص يميّز الخطابات كأحداث وممارسات تخضع لقواعد خاصة وصارمة "هذا القبلي لا ينفلت عن التاريخية، فهو لا يؤسّس وراء الأحداث بنية زمنية وإنما يتحدّد على أساس أنه جملة القواعد التي تميّز ممارسة خطابية"[2]. فالقبلي التاريخي محدّد إذن بجملة من المفاهيم الإجرائية التي تستدعي التحليل والفحص، لأنه باعتباره مجموع القواعد التي تميّز ممارسة خطابية يدفعنا إلى طرح الأسئلة التالية: ما هي هذه القواعد التي تخضع لها الممارسة الخطابية؟ ما المقصود بـ "ممارسة خطابية"؟ لماذا يعتبر فوكو الخطاب كممارسة لها قواعد خاصة؟ ما هي المعايير التي تجعل منه "ممارسة" وليس شيئا آخر؟

فهذه الأسئلة تنفي قبليًا جملة الحقائق التي تداولتها النظريات والأنساق الفلسفية التي تعتبر الخطابات كنظرية (نظرية في المعرفة، رؤية متميزة للحياة وللعالم، تصوّر خاص عن الوجود، تأمّل في الأحداث...) تكون سببًا في وجوده وشرطًا في إمكانه مجموع التصوّرات والأفكار التي ينسجها الفكر حول نفسه وحول الواقع. ولو نفترض مؤقّتا أن القبلي التاريخي يمكن تعريفه كما يلي: جملة القواعد "النظرية" التي تميّز الخطاب، فيرتدّ هذا الأخير إلى مجرّد نظرية في المعرفة نظرية في السياسة ونظرية في القيمة. لكن فوكو ينزع عن الخطاب كل بُعد متعالي

---

(1) Foucault, L'archéologie, idem, p. 17; Réponse au cercle d'Epistémologie. Cahiers pour l'analyse, généalogie des sciences, n° 9, été 1968, pp. 10- 11.

(2) Foucault, L'archéologie, idem, p. 168.

ويفرغ محتوياته النظرية والفكرية. فالخطاب "ممارسة" أو "فعل" Pratique، لأنه لا يسعى إلى بناء "نظرية حول..." (نمط المعقولية، نسق الأفكار، نسيج التصوّرات)، وإنّما يبيّن كيف أنّ بناء النظريات وتشكيل المفاهيم وصياغة الموضوعات تخضع كلها إلى نظام الممارسة الخطابية. ولا يمكن إرجاع هذا النظام إلى ذات ناطقة أو مفكرة تصيغ فكرة أو رغبة أو صورة، لأنه يعتبر الحقل الذي تجوبه الذوات ومجموع المواقع التي يشغلها الأفراد للتعبير عن منطوق معيّن. فمثلاً المعادلة القائلة "إن الكميتين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان" ليس لديها ذات قائلة تنفرد بها وإنّما تستدعي "ذاتًا" محايدة في الزمان والمكان والظرف كموقع يشغله بعض الأفراد. فالمعادلة يمكن أن يقولها فيزيائي في معرض شرحه لنظرية فيزيائية، ويمكن أن يقولها الكيميائي في معرض مقارنته بين العناصر الكيميائية، أستاذ أمام طلبته لتبيان خاصية التساوي، ويمكن أن ينطق بها طالب في معرض جوازه لامتحان ويمكن أن يقولها شخص مجهول لا يمت إلى المعرفة الفيزيائية والرياضية بصلة... الخ.

فالقواعد التي تميّز الممارسة الخطابية هي قواعد مجهولة ولكنها تنتمي إلى البُعد التاريخي وتتحدّد في الزمان والمكان والتي تحدّد بدورها، في فترة زمنية معيّنة، وضمن إطار اجتماعي واقتصادي وجغرافي وألسني، الشروط التي على أساسها تشتغل الوظيفة العبارية، بمعنى يشتغل المنطوق كوظيفةfonction تحدّد ما يقال فعلاً وعلى أيّ أساس ولأيّ هدف يُقال. فالمنطوق كوظيفة والخطاب كممارسة لا علاقة لهما بالتأويل لأنّ "ما يُقال فعلاً" choses dites لا يسعى الخطاب لتبيان دلالته المتوارية والكشف عن آثاره المطموسة وإنّما تبيان نسق الاختلاف الذي يميّز "ما يُقال" ضمن أنظمة اللغة وقضايا المنطق.

إذا كان الخطاب هو مجرّد منطوقات تنتمي إلى التشكيلة الخطابية نفسها، فما هي طبيعة القواعد التي تميّز الخطاب كممارسة؟ ليست قواعد تشكّل الخطاب "خارج" الخطاب ولا "داخله" وإنّما تقع على حدوده وعلى هامش حقل المنطوقات الذي يبلوره. فهي الشروط التي يوجد عليها الخطاب ضمن تشكيلة معينة. فهذه القواعد لا تُستنبط من قوانين الفكر أو النشاط الذهني للذات المفكّرة، وإنّما تتحدّد بميادين تجريبية ووظائف خاصة يلخّصها فوكو فيما يلي:

### أ – تشكّل الموضوعات:

فمثلاً الخطاب الطب – نفساني في القرن التاسع عشر، والذي حلّله فوكو في كتابه "ميلاد العيادة"، يتميّز بالطريقة التي يشكّل بها مواضيعه الخاصة. تبدو هذه الموضوعات في صورة مبعثرة ومتشظّية. والحديث عن وحدة الخطاب الطب – نفساني (أو وحدة الخطاب حول الجنون) لا تتحدّد بوجود موضوع "الطب-نفسي" أو موضوع "الجنون"، وإنما عبر لُعبة القواعد التي تكون شرط إمكان ظهور الموضوعات: موضوعات مقسّمة ومجزّأة، موضوعات تختلف في الممارسات اليومية، موضوعات تنتمي إلى النظام التشريعي – القانوني أو إلى السلطة الدينية أو إلى التشخيص الطبّي... فالموضوع "يوجد ضمن الشروط الإيجابية لجملة مركبة من العلاقات"[1]، علاقات غير خطابية (مؤسّسات، تطوّرات اقتصادية، تنظيمات اجتماعية، معايير، تقنيات، أشكال السلوك، أنماط التصنيف...) وعلاقات خطابية تمنح للخطاب الموضوعات التي يتكلّم عبرها والتي بإمكانه تسميتها وتحليلها وتصنيفها وتفسيرها.. فهذه العلاقات تحدّد الموضوعات دون إرجاعها إلى "عُمق الأشياء" وإنّما إلى جملة القواعد التي تسمح بتشكيلها كموضوعات لخطاب معيّن وتؤسّس أيضًا شروط ظهورها التاريخي.

### ب – تشكّل المنطوقات:

يمكننا في الخطاب العيادي البرهنة على وجود جملة متداخلة من العلاقات المتبادلة تؤسّس كلها هذا الخطاب كممارسة. نجد مثلاً الطبيب كشخص يسأل ويناقش، يفحص ويجرّب، يقرأ ويفسّر الظواهر المرضية، يصف التطورات الممكنة، فثمة إذن تعدّد في العلاقات: بين المستشفى كمكان للملاحظة والتجريب، للفحص والعلاج، لتقنيات موظّفة وإشارات مفكّكة وبين أنظمة الملاحظة والمراقبة وأنظمة الإعلام وبثّ النماذج والأخبار: فالطبيب له وظيفة متعدّدة الأدوار، دوره كفاحص ومعالج، دوره كناشر للمعارف الطبية، دوره كمسؤول عن الصحة العمومية في الحقل الاجتماعي.. فالخطاب العيادي يُنتج هذه العلاقات بمعزل عن

---

(1) Foucault, idem, p. 61.

البنيات الصورية والقوالب النظرية والأنماط المنطقية والأشكال التحليلية والتركيبية التي يمكن أن تُستعمَل داخل خطاب معيّن؛ كما أنّه يؤسّس هذه العلاقات المتداخلة والمتشابكة بمعزل عن فعل خلّاق أو وعي مؤسّس لعقلانية شاملة تضمّ في طيّاتها المعارف الطبية وإمكانية صيرورتها علومًا دقيقة أو مناهج صارمة. الخطاب العيادي هو مجرّد ممارسة أين يتأكّد تبعثر الذات الناطقة وارتحالها عبر سطوح الخطابات.

### ج - تشكّل المفاهيم:

يعالج فوكو مثال التاريخ الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ليعتبره ليس فقط شكلاً معرفياً بلور تعريفات جديدة حول مفاهيم "الصنف" و"الخاصية" والذي صاغ مفاهيم جديدة مثل "التصنيف الطبيعي"؛ إنه قبل كل شيء جملة من القواعد التي تصنّف المفاهيم ومجموع الروابط التي تقيم علاقات خاصة وثابتة بينها ومجموع التسلسلات أين تتوزّع العناصر وتتّخذ شكل مفاهيم. فيصبح إذن الخطاب المحلّ الذي تظهر وتنبثق فيه المفاهيم، وفق قواعد وإجراءات محايثة للخطاب نفسه. لا تهدف هذه القواعد إلى إيجاد نقاط توافق وانسجام بين المفاهيم ولا تهدف إلى اشتقاقها من قوانين الفكر والبُعد المثالي، وإنّما تصف وتحلّل هذه المفاهيم في إطارها التوزيعي والمواقعي وتراعي طبيعتها الاختلافية ومنحاها المبعثر.

### د - تشكّل الاستراتيجيات:

يبيّن فوكو كيف أنّ الخطاب الاقتصادي لتحليل الثروات في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذي برزت فيه بعض المفاهيم مثل "القيمة" كان يستدعي وجود اختيار نظري أو إستراتيجية والمتمثلة في نظرية الأسعار، وكيف أنّ هذه الاختيارات والإستراتيجيات التي تحدّد طبيعة الخطاب الاقتصادي، تتقاطع مع جملة من النظريات: مثال النقد - العلامة monnaie-signe الذي يرتبط بالموقع الذي يشغله تحليل الثروات بجانب نظرية اللغة وتحليل التمثّلات والرياضيات الشاملة وعلم النظام. فالخطاب الاقتصادي يتحدّد على أساس روابط متبادلة كائنة في

نسقه الخاص وعبر علاقات تتجه نحو خطابات أخرى ونحو حقل من الممارسات والدوافع والرغبات.

يتكوّن نسق الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم والإستراتيجيات من عناصر متفرقة ومتشابكة ومتداخلة ومبعثرة (مؤسّسات، تقنيات، تنظيمات اجتماعية..) بينها علاقات خاصة وثابتة تشكّلها الممارسة الخطابية. وهذا النسق الذي يشكّل بدوره الخطاب كممارسة لا يمكن البحث عنه في فضاء التصورات البشرية ولا في نسق الأفكار ولا في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي تفرض وصايتها على الخطابات، وإنما يوجد هذا النسق في الخطاب ذاته كإجراء أو قاعدة يمكّنه من بناء الموضوعات التي يتكلّم "عنها" و"عبرها" وصياغة المنطوقات التي يؤسّس من خلالها وظائف متعدّدة لذوات ممكنة، وتشكيل المفاهيم التي يوزّعها عبر مواقع مختلفة ويؤسّس بينها علاقات ثابتة، واختيار النظريات أو تأسيس استراتيجيات يسمح على إثرها من إنشاء روابط بين الخطابات المتعدّدة وبينها وبين المسارات غير الخطابية، كالمؤسسات والتنظيمات والرغبات والممارسات اليومية..

نسمّي إذن "القبلي التاريخي" هذه الأنساق (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) كقواعد تشكّل وتنظّم وتؤسّس الخطاب كممارسة تقطعها جملة من العلاقات مع الممارسات الخطابية وغير الخطابية الأخرى: "تحديد نسق التشكّل في خصوصيته الفردية هو إذن تمييز الخطاب أو جملة المنطوقات عبر انتظام الممارسة"[1].

## 2 - القبلي التاريخي، الممارسة الخطابية، المنظومة المعرفية:

لقد تبيّن إذن أنّ القبلي التاريخي (L'a priori: اللفظ يشير في اشتقاقه ودلالته على كل ما هو "سابق"، يَشترِط ولا يُشترَط، يؤسِّس ولا يؤسَّس)، ليس هو تلك البنية الصورية والمتعالية التي تؤسّس الخطاب وتقاضي طبيعته اللغوية (إذا كان يتمتّع بدلالة معيّنة أو مجرّد صياغة خالية من المعنى) وصرامته المنطقية (إذا كان يتأسّس وفق قواعد منطقية تستلزم قبليًا انسجام قوانين الفكر) وليس هو تلك

(1) Foucault, idem, p. 98.

القاعدة المجرّدة السابقة عليه (كما يوهم الأصل الاشتقاقي لكلمة a priori) والـتي تشترطه وترسم له المنحنيات السليمة لينسجم مع الفكر ومع الواقع وإنّما هو قواعد (لا صورية ولا سابقة) تحلّل وتفحص الخطاب في نمط وجوده كممارسة لها علاقات، وهي محايثة للخطاب نفسه، تراقب بنيته ووظيفته، ترى عملية انبثاقه وتشكّله، تتابع مراحل تحوّلاته واختفائه وإمكانية بعثه لخطابات أخرى.

لكن إذا كان القبلي التاريخي هو مجرّد قواعد ملازمة للخطاب وليست سابقة عليه، وإذا كانت تتناول بالتحليل نظام وجوده ونمط تشكّله دون مراعاة دلالته ومصداقيته، فهل تنفي هذه القواعد الوظائف الأخرى مثل البناء اللغوي والصياغة المنطقية والتنظير الفلسفي والأدبي والفنّي؟ بتعبير آخر، إذا كان فوكو قد وضع بين قوسين وعلّق حكم épochaliser الوظائف اللغوية والتسلسلات المنطقية والتصوّرات الفكرية وراح يبحث عن قواعد الخطاب التي تشكّله في فرديته وخصوصيته، فهل هو بذلك ينفي قيمة اللغة والمنطق والفكر في تشكيل الخطاب ويعتبر هذه المصادر الثلاثة كعائق (تاريخي، ابستمولوجي، منهجي..) تحول دون رصد طبيعة الخطاب؟

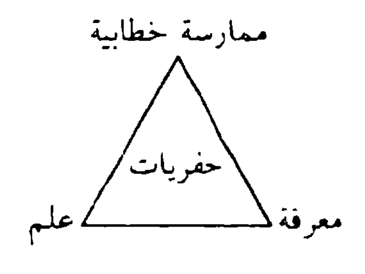
إنّ "وصف" قواعد تشكّل الخطاب هو ما يصطلح عليه فوكو اسم "الحفريات" archélogie، لأن هذا المنهج وهذا النّمط من التحليل الذي ارتضاه بديلاً عن تاريخ الأفكار يضع بين قوسين كل ما يمت إلى اللغة والمنطق والفكر بصلة: الأفكار والصور والتّصورات، مكسّرا بذلك الطابع المتعالي والشمولي لهذه المصادر. والحفريات لا تنفي بذلك ما يمكن تسميته بـ "لغة"، "منطق"، "فكر" وإنّما تشكّك في وجود ذات متعالية ومطلقة تكون وراء تأسيس قواعد الخطاب التي يمكن أن تتخذ بناءً لغويا أو تسلسلاً منطقيًا أو تنظيرًا فكريًا.

فالقبلي التاريخي هو قواعد تشكّل الخطاب (تشكّله التاريخي عبر سلاسل زمنية) والحفريات هي منهج يصف هذه القواعد ويحلّل هذا الخطاب. من هنا، فإنّ الحقل الذي تجوبه الحفريات وتمارس فيه وظيفتها الوصفية للخطابات ليس هو حقل العلم science (لأن هذا الحقل يشترط تجنيد التركيبات اللغوية لاستقراء دلالة العلوم والصياغات المنطقية تستلزم اشتقاق علم عن علم آخر والتنظيرات

الفكرية تقتضي معايير ابستمولوجية وقيم معرفية تتناول بالدراسة نقد الأسس التي تُبنى عليها العلوم) وإنّما هو حقل المعرفة savoir كجملة العناصر التي تشترطها الممارسة الخطابية (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) والتي بدورها تؤسّس الخطاب كممارسة وانتظام فردي خاص.

من هذا المنظور، تناول فوكو بالدراسة بعض الحقول المعرفية (علم النفس المرضي، التاريخ الطبيعي، النحو العام، تحليل الثروات...) التي تتخذ شكل "وضعانيات" positivités لتبيّن وفق أيّ قواعد تشكّل الممارسة الخطابية موضوعاتها ومنطوقاتها ومفاهيمها وإستراتيجياتها. فهذه الأنساق الأربعة (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الإستراتيجيات) هي التي تؤسّس الخلفية النظرية التي يمكن أن تظهر فيها القضايا المنطقية المنسجمة والجمل النحوية ذات معاني ودلالات ثابتة والتحقيقات التجريبية والتنظيرات الفكرية والفلسفية ونظريات المعرفة، فهي بذلك الحقل الذي يتأسّس فيه الخطاب العلمي ليرى وفق أية موضوعات يتكلّم وإذا تكلّم عن موضوعات معينة فما هي العبارات التي يوظّفها بهذا الشّأن وإذا صاغ العبارات اللازمة لنسقه العلمي فما هي المفاهيم التي يحيل إليها وإذا تمكّن من تشكيل المفاهيم فما هي المحتويات النظرية التي يرتضيها لنسقه. فالعلم يظهر في عنصر المعرفة لأنها تُعتبر حقله التاريخي الذي يضمّ أنساق الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم والاستراتيجيات التي تشكلها الممارسة الخطابية وفق قواعد خاصة وضمن وضعانية معطاة. فثمة معارف مستقلة عن العلوم ولكن يستحيل الحديث عن المعرفة دون ممارسة خطابية تحدّدها. من هنا يتبيّن الفاصل الكائن بين الميادين العلمية والأرضيات الحفرية: الحفريات تجوب المحور "ممارسة خطابية - معرفة - علم".

غير أنّ حقل المعرفة والممارسات الخطابية لا يقصي خارج إطاره حقل العلوم ما دام هذا الأخير يتأسّس ويتطوّر في الحقل الأوّل، فقط الاختيار المنهجي الذي ارتضاه فوكو والمتمثل في المنهج الحفري، ينصبّ اهتمامه على التشكيلات الخطابية والقواعد والقوانين التي



تسير وفقها دون مراعاة تركيبها النحوي أو المنطقي، ثم ليأتي بعد ذلك حقل العلوم ويقرّر ما إذا كانت هذ التشكيلة الخطابية أم تلك، وضمن وضعانية معينة، تحمل دلالة أم لا أو تسير وفق قواعد المنطق وقوانين الفكر أم تخالفها. حقل المعارف هو حقل وصف قواعد الخطاب وحقل العلوم هو ميدان محاكمة هذه القواعد ونقد أسسها وتقويم محتوياها ومضامينها.

حقل المعارف بتشكيلاته الخطابية وحقل العلوم بدلالته اللغوية وقواعده المنطقية وتنظيراته الفكرية، ميدان الوصف الحفري وحقل الحكم والخطاب العلمي، شبكة الممارسات الخطابية وفضاء الأفكار والنظريات والتّصوّرات، تقوم كلها على أرضية مشتركة يصطلح عليها فوكو اسم "المنظومة المعرفية" épistémé.

فهي ليست نظرة للعالم أو نظرية في الوجود وليست أيضا صورة تاريخية تمنح للمعارف معاييرها وبديهياها الخاصة أو بنية فكرية تتحكم في جملة التصورات التي ينسجها الأفراد حول وجودهم، وإنّما هي "جملة العلاقات التي يمكن أن تجمع ضمن فترة زمنية معيّنة الممارسات الخطابية التي تسمح بوجود أشكال ابستمولوجية وعلوم ربما أيضًا أنساق صورية"[(1)]. فالمنظومة المعرفية هي أرضية تحتية تعتبر كقوام تتأسّس عليه الوضعانيات باختلافاها وتتشكّل فيه الخطابات كممارسات تخضع لقواعد صارمة وتجوب عبرها العلوم بأنساقها اللّغوية والمنطقية وأجهزها الفكرية والنظرية. فهي تتضمن إذن القبلي التاريخي كقواعد تشكّل الخطاب كممارسة والقبلي الصّوري كقواعد التحقّق من الخطاب كفكر أو دلالة أو نظرية: "القبلي الصوري والقبلي التاريخي ليسا من نفس المستوى ومن نفس الطبيعة، فإذا تقاطعا، فإهما يشغلان بُعدين مختلفين"[(2)]؛ فهما ليسا من نفس المستوى ولا من نفس الطبيعة باعتبار أنّ القبلي التاريخي يجوب حقل المعرفة ويعتني بوصف الخطاب والقبلي الصوري يجوب حقل العلم ويهتمّ بتقويم الخطاب وإضفاء الدلالة أو الصحّة عليه. وإذا تقاطعا، فلأنّهما يقومان على نفس الأرضية والمتمثّلة في المنظومة المعرفية: "المنظومة المعرفية هي أرضية فكرية وبنية عقلية تحتيتين اللتان

(1) Foucault, idem, p. 250.

(2) Foucault, idem, p. 169.

تؤسّسان كل أشكال المعرفة (حول الإنسان) في فترة زمنية معيّنة وجدول مفهومي الذي يشكّل القبلي التاريخي كشكل تأريخي للقوالب النظرية الكانطية"[1].

المنظومة المعرفية "ترى" كل ما بإمكانها رؤيته "وتعبّر" عن كلّ ما بإمكانها التعبير عنه[2]، فهي معرّضة في أيّة لحظة للزوال والانهيار، لتقوم على أنقاضها منظومة معرفية أخرى تعيد ترتيب سطوحها وفق أنماط رؤية وأنظمة تعبير مختلفة، غير أنّ فوكو ينفي أيّ تتابع منطقي أو جدلي بين المنظومات المعرفية، فالسابق لا يهيّء اللاحق وما أقرّته هذه المنظومة المعرفية من حقائق وما نسجته من رؤى وتصوّرات وما شكّلته من خطابات وما اعترفت به من علوم ونظريات لا تكمّله تلك المنظومة المعرفية بتشييد هندسات خطابية وبناءات لغوية وفكرية أخرى، فلسنا أمام بناء (معرفي، فلسفي، أدبي، فنّي، اجتماعي،..) يستدعي وضع لبنة فوق الأخرى لنحصل على نسق متكامل الأجزاء ومنسجم الروابط ومتناسق الأبعاد. إنّنا أمام تحوّلات مبهمة ومفاجئة أقلّ ما نقول عنها تشبه الطفرات البيولوجية. المنظومات المعرفية تظهر فجأة وتختفي فجأة أيضًا، فليس هناك رابط سببي بينها. اختفاء منظومة معرفية معيّنة ليس مردّه أن الفترة التي تواجدت فيها لا تحسن قراءة رموز الطبيعة ورؤية الأشياء بمنظار حادّ، وليس مردّه أيضًا العجز عن بلورة مفاهيم جديدة أو لوجود نقص في قاموسها المعرفي واللغوي أو لانعدام الأساليب النظرية الخاصة بحقل علمي خاص، وإنّما اختفاؤها مرهون بتغيير النسق الرباعي (الموضوعات، المنطوقات، المفاهيم، الاستراتيجيات) للتشكيلة الخطابية الخاصة بفترة زمنية معيّنة لتظهر تشكيلة خطابية أخرى تصيغ موضوعات جديدة تتكلم عبرها بمنطوقات مختلفة وفق مفاهيم مغايرة واختيار استراتيجي جديد، بمعنى أنها تخضع لقواعد أخرى تميّز ممارستها الخطابية في سياق قبلي تاريخي جديد مختلف وضمن وضعانيات مغايرة: مثلاً يلاحظ فوكو كيف أنّ العصر الكلاسيكي (القرنين السابع عشر والثامن عشر) كمنظومة معرفية كانت له قواعده الخاصة في تشكيل خطاباته والمتمثلة في خضوعه لمبدأ "التمثّل" ضمن وضعانيات خاصة:

---

(1) José- Guilherme Merquior, Foucault ou le nihilisme de la chaire, PUF, 1986, p. 41.

(2) Gilles Deleuze, Foucault, Minuit, 1986, p. 55-75.

التاريخ الطبيعي، تحليل الثروات، النحو العام. فلم يكن بإمكانه التعبير عن موضوعاته بصياغة منطوقات محدّدة تعبّر عن مفاهيم ارتضاها في تلك الفترة وفق استراتيجيات معيّنة إذا لم يكن هناك قبلي تاريخي أو بنية تحتية (عنصر التمثّل) يسيّر ويشترط تلك الوضعانيات أو التجريبيات. فتشكّل لديه ما يُسمّى بالنظام والجدول وعلم التصنيف والرياضيات الشاملة.. إلخ. عصر الحداثة (القرن التاسع عشر) سيشهد انقلاب الموازين ليؤكّد بروز منظومة معرفية تنفلت من قبضة التمثّل لتدخل عهد التاريخ وتشهد ميلاد الإنسان بظهور الحياة كقوة مبهمة وأساسية، تجعل منه ذاتًا عارفة وموضوعًا للمعرفة، كائن ناطق وحي وعامل يفكّر حول اللغة والحياة والشغل مؤكّدة بذلك بروز تجريبات جديدة: الاقتصاد السياسي، البيولوجيا، فقه اللغة. وهذا الكائن، إذ يمارس ويفكّر في العناصر التي تخترقه في العمق، فإنه يبرهن بذلك على نظام تناهيه. يتواقت هذا التّصوّر مع نظرية مؤسّس الحداثة الغربية الذي، في حين أنه يبيّن فيه الجانب المتعالي من الإنسان فإنه يفكّر في نظام تناهيه كإطار يعكس حدود المعرفة الإنسانية تناهي الإنسان، أو بتعبير فوكو "موت الإنسان"، هو احتمال عودة اللغة كنسق ذي بنية لا شعورية يتكلّم في أعماقه كأصداء لأصوات مجهولة: الإنسان مجرّد سراب تحلّ محلّه سلطة الخطاب.

## 3 - القبلي التاريخي وتشخيص الحاضر:

في منظومة معرفية معيّنة وخلال فترة زمنية وفي سياق قبلي تاريخي خاص، لسنا أمام نسق منسجم أو لوحة تاريخية ثابتة أو أرضية متناسقة وهادئة، وإنما في مواجهة تبعثر دائم وتشظّي مستمر وفجوات متناثرة واهتزازات مفاجئة وبنيات متنافرة وعلاقات متداخلة ومتشابكة: القبلي التاريخي الذي يحدّد في فترة زمنية معطاة القواعد التي من خلالها تشكّل منظومة معرفية معيّنة ممارستها الخطابية، يميّز جملة المنطوقات التي تعبّر عنها هذه المنظومة المعرفية وتختزنها ضمن نظام كذاكرتها الخاصة، وضمن نسق يعيد ترتيب وتوزيع المنطوقات حسب درجات الانتظام الخطابي. هذا النظام أو هذا النسق يصطلح عليه فوكو اسم "الوثيقة" أو "نظام

احتفاظ العبارة" (archive). لا تعني هنا الوثيقة التراث المحتفَظ والمتـداول عـبر العصور وسلامته من التلف أو الضياع أو النسيان، وإنّما تعني لعبة القواعد التي تميّز ظهور واختفاء المنطوقات[1]. وهي بالأحرى "الأشياء المعبَّر عنها" (choses dites) داخل خطاب معيّن. الوثيقة مزدوجة التركيب، فهي تتكوّن من أنظمـة الرؤيـة (le voir) وأنماط التعبير (le dire)، من هنا فهـي ذات بنيـة سمعيـة- بصـرية (audiovisuel)[2]، تجعل المرئي والمنطوق يتشابكان ويتـداخلان بصـورة غـير متجانسة: "التفكير هو قبل كل شيء "الرؤية" و"التعبير" على شرط أن لا تبقـى العين مرتبطة بالأشياء ولكنها ترتقي إلى مستوى "المرئيات" وأن لا تـرتبط اللغـة فقط بالكلمات والجمل وإنما ترتقي إلى مستوى "المنطوقات". فهو الفكر كنظـام احتفاظ العبارة"[3]. الوثيقة هي جملة المنطوقات (كل ما أمكن لفترة زمنية معيّنـة من رؤيته والتعبير عنه) التي لا تدلّ على "جوّانية" الكلمات وعلى "برّانية" الأشياء. فلا يتعلّق الأمر بالكشف عن محتويات دلالية أو سبر مضامين رمزية أو اكتشـاف قيم معرفية، وإنما تقع على حدود الكلمات والأشـياء ولا تنفـك عـن السـفر والارتحال عبر سطوح الخطابات التي تحتويها الوثيقة بحذافيرها. فالوثيقة هي حقل الرؤية والتعبير، هي فضاء المنطوقات التي لا تتحرّك فيه كأحداث تشكّل نسـيجًا من العلاقات مع المنطوقات الأخرى وتوزّع الأفراد كوظائف لـذوات ممكنـة. فالوثيقة هي ما يُرى ويُعبّر عنه في الآن، هي إرادة التعبير في اللحظة بناءً على المبدأ الحفري التالي: كل منظومة معرفية ترى كل ما بإمكانها رؤيته وتعبّر عن كل مـا بإمكانها التعبير عنه، تستنفد حقول الرؤية والتعبير لتطوي بذلك صفحة وجودها؛ وبناءً أيضًا على المبدأ الحفري القائل: لماذا في فترة زمنية معيّنة "تفكّر بهذه الطريقة" وليس بتلك؟ ما هي الشروط التي تجعل هذه المنظومة المعرفية توظّـف مصـطلحًا معرفيا خاصًّا وترتضي لغة خاصة للتعبير عن خطاباتها وممارسـاتها وموضـوعاتها

---

(1) Foucault, l'archéologie, idem, p. 171; réponse au cercle de l'épistémologie, idem, p. 19.

(2) Deleuze, Foucault, idem, p. 58.

(3) الحياة كأثر فني، حوار مع جيل دولوز أجراه ديديي إريبون، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة "مدارات"، تونس، السنة السابعة، عدد 11- 12، صيف - خريف 1999، ص23.

ومفاهيمها؟ فلا يكفي استبدال المصطلحات المعرفية أو صياغة نظريات جديدة أو تشكيل مفاهيم وموضوعات مغايرة لنقول بأنّنا انتقلنا من منظومة معرفية إلى أخرى، فلا يتعلّق الأمر برؤية في الوجود أو نظرية في المعرفة حتّى نتيقّن من بزوغ فجر معرفي ولغوي جديد، وإنما المسألة علاقات متشابكة ورؤى متضاربة ومنطوقات متنافرة تجعل انتظام الخطابات لا يخضع لمقاييس الوعي أو الذات[1].

الوثيقة هي ما يُرى ويعبّر عنه "هنا" و"الآن"، هي القواعد التي يشتغل عليها القبلي التاريخي ليراقب عملية ظهور واختفاء المنطوقات في عنصر الخطاب. بتعبير جيل دولوز، الوثيقة هي "ما نحن عليه" في مقابل الراهن الذي هو "ما نحن بصدد كونه"[2]، إلى جانب التحليل الوثائقي وجانب التشخيص الراهني. والمعيار الاستراتيجي (dispositif) يضمّ الوثيقة والراهن ولكنه يعمل كمعيار أو انتظام أو بتعبير توماس كون "نموذج" (paradigme)[3]، يسمح بالانتقال من قارّة "ما نحن عليه" إلى قارة "ما نحن بصدد كونه" ويكسّر وهم "الكينونة على أمر ما" لإقامة الفكر الرّحال على نمط "الكينونة عبر كل أمر". الوثيقة هي حقل الرؤية والتعبير والتدبير الذي تستنفده في إطار منظومة معرفية معيّنة والذي ينتظم ويترتّب حسب قواعد محايثة للخطاب يشكلها وينسجها القبلي التاريخي. وظيفة الوثيقة ليس هي إذن جمع ما هو متبعثر ولأم ما هو متصدّع ووصل ما هو منفصل، وإنما هي ما يعرّضنا للُعبة الاختلاف ومتاهات الخطاب: "تحليل الوثيقة يشتمل إذن على جهة مفردة: في الوقت ذاته قريبة منّا ومختلفة عن راهنيتنا، هي حافة الزمن الذي يحيط بحاضرنا والتي تشرف عليه وتدلّ على تبدّله، هي ما يحدّنا خارجنا (...) فهو (أي

(1) Foucault, l'ordre du discours, Gallimard, 1992, p. 37.

(2) راجع: جيل دولوز، فوكو مؤرّخ الحاضر، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة "كتابات معاصرة"، العدد 42، المجلد الحادي عشر، تشرين الأزل- كانون الأول 2000، ص67-69.

(3) توماس كون، صاحب كتاب "بنية الثورات العلمية" (شيكاغو، 1962)، إبستمرلوجي وفيلسوف المعرفة العلمية، يقدّم صورة جديدة حول طبيعة العلم. فهو يركّز على جملة الانفصالات والتقلبات التي تميّز المعرفة العلمية في فترة زمنية معطاة وتدرس لحظات الأزمة التي تميّز العلم خلال تطوّره وتكشف عن ضعف نظرية لتعويضها نظرية أخرى أكثر تماسكًا وصرامة ويكون النموذج أو البراديغم هو المعيار المعرفي والثقافي والتاريخي والعلمي الذي يوجّه تطوّر المعرفة العلمية.

الحاضر) يبدّد هذا التطابق الزمني أين نستحبّ رؤية ذواتنا لتجنّب انفصالات التاريخ. هو يكسّر منحى الفلسفات النهائية والمتعالية؛ حيث يسائل الفكر الأنثروبولوجي كينونة الإنسان وذاتيته والذي يفجّر الآخر والخارج. بهذا المعنى، لا يؤسّس التشخيص محضر هويتنا عبر لعبة التمايزات. إنه يؤسّس أننا "اختلاف" وسببنا هو اختلاف الخطابات وتاريخنا هو اختلاف الأزمنة وإنّيتنا هي اختلاف الأقنعة"[1].

هذا الصراع بين "ما نحن عليه" و"ما نحن بصدد صيرورته"، بين التحليل والتشخيص، بين الوثيقة والراهن، هو ما يُفسّر المعايير الاستراتيجية التي يتخذها الفرد في صيرورته ليس ذاتًا (sujet) متعالية وإنّما تولّدًا ذاتيا (subjectivation) يمكّنه من تجاوز وعبور حقل المعرفة والسلطة. المعرفة "هي" السلطة، لكن ليس على سبيل الهوية والتطابق وإنما من خلال التلازم والتضايف (corrélation) مثل تضايف الدال والمدلول عند دو سوسير، لإنشاء العلامة. فالمعرفة ملازمة للسلطة لأنها قبل كل شيء "ممارسة" (pratique) تظهر في عنصر الخطاب لتخلع عنه عناصر التجريد والتصوّر والتعالي، وهي أيضًا "فعل" (acte) باعتبارها جملة القواعد الموظّفة في تشكيل الخطابات والممارسات والموضوعات والمنطوقات: "ما من معرفة تتكوّن دون نظام للتواصل والتدوين والتجميع والنقل وهذا النظام يمثّل بحد ذاته شكلاً للسلطة وهو مرتبط في وجوده واشتغاله بالأشكال الأخرى للسلطة. ما من سلطة بالمقابل تمارس دون انتزاع وتملّك وتوزيع أو احتجاز لمعرفة ما (...) فالإجراء: وسيلة لإقامة النظام أو ردّه إلى نصابه وإقامة النظام العادل في صراع الناس والعناصر وهو كذلك رُحم المعرفة الرياضية والفيزيائية..."[2].

تجاوز المعرفة- السلطة بفاعلية التولّد الذاتي وتوظيف المعيار الإستراتيجي هو، بوجه من الوجوه، إقحام التشخيص في صُلب التحليل وتمرير الراهن بين ثنايا الوثيقة، هو أنّنا نرى ونعبّر في حقل التاريخ الذي عوض أن يلمّ وحداتنا المتنافرة

---

(1) Foucault, l'archéologie, idem, pp. 171 - 172.

(2) دروس ميشال فوكو (1970-1982) ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال-الدار البيضاء، سللسة المعرفة الفلسفية، الطبعة الأولى، 1994، ص ص13- 14.

وأجزائنا المتناثرة، فإنه يعمّق من فجوات أرضياتنا المعرفية وتصدّعات هندساتنا الخطابية. في حقل الوثيقة نفسه، أي في فضاء ما نرى وما نعبّر عنه هنا والآن يمكن استعمال التشخيص كآلية تنصبّ اهتماماتها على حيثيات الحاضر وما يخترق نسقه من خطابات ومنطوقات وممارسات.

تشخيص الحاضر كممارسة يعكس جليّا نمط الضرورة والارتحال والتفكير بنمط آخر ("ما نحن بصدد كونه") وتجعل الخطاب الفلسفي ليس مجرّد تأمّل وبحث في الموجودات أو استنتاج معرفي وإنما نشاط خلاّق يسعى إلى إبداع المفاهيم ورسم المنحنيات المعرفية وتشكيل خرائط المحايثة[1]. من هنا، يحلّل فوكو بإسهاب إحدى الرسائل الفلسفية لإيمانويل كانط "ما هي الأنوار؟" Was ist Aufklärung[2] والذي كان من المفروض أن يخصّص فوكو في سنة 1983 لإكمال حلقة الدروس التي ألقاها منذ 1970 بكوليج دو فرانس[3].

يَعتبر فوكو هذا النص كرؤية جديدة للخطاب الفلسفي التي ميّزت عصر الحداثة. وكل الأسئلة التي أوردها كانط بهذا الشأن كانت تصبّ في الاتجاه نفسه وهو طريقة التفلسف التي تهتمّ بقضايا اللحظة الراهنة actualité: ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث "الآن"؟ ما هو هذا "الآن" الذي نتحرّك عبره ونرى ونعبّر في حقله؟ فهذا الحاضر الذي يسعى الفيلسوف لدراسته وتشخيصه هو الحاضر نفسه الذي ينتمي إليه ويتحرّك في ثناياه (إنها الوثيقة التي تحيط بنا والتي لا نرى ولا نعبّر إلا في سياقها). فهو في الوقت نفسه "الفاعل" وعنصر في هذا النسق، الذات التي تحلّل وتفكّك وتشخّص والموضوع الذي يخضع للتحليل والمراقبة والفحص: "باختصار، يبدو لي أن الأمر الذي يتجلّى في نصّ كانط هو مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف المعبّر عنه"[4].

---

(1) Deleuze- Guattari, Qu'est-ce que la philosophie, Minuit, Paris, 1991, p. 7- 37.

(2) أنظر الترجمة العربية لهذا النص: ترجمة حميد طاس، مجلة "فكر ونقد"، السنة الأولى، العدد 5، كانون الثاني 1998.

(3) «Un cours inédit de Michel Foucault», Magazine littéraire, n°207, mai 1984, p. 35- 39. Cf. aussi Magazine littéraire, n°309, avril 1993, p. 61 - 73.

(4) Foucault, cours inédit, idem, p. 35.

وهذا الاستشعار بالانتماء إلى الحاضر ليس فقط عصر معيّن أو تراث وإنما الـ "نحن" (nous) كما يُسمّيه فوكو التي يرجع في بنيته إلى مجموع ثقافي يميّز لحظته الراهنة. ما يقوم به الفيلسوف تجاه هذه اللحظة هو نشاط "الأشكلة" الذي يرى فيه مؤسّس الحداثة الغربية مفتاح فهم دلالة "الحداثة".

فاللحظة الراهنة هي نشاط فلسفي يسعى إلى تشخيص وأشكلة الحاضر. فإذا كان أُغسطين قد اعتبر مساءلة الحاضر كمسار تفكيك الإشارات الدالة على حدث لا يزال في طيّ المستقبل عبر إرادة الامتداد النفسي distentio animi وإذا كان ڤيكو يرى في الحاضر بوادر بزوغ عالم جديد واتجاه كلية التاريخ نحو غاية سامية، فإن كانط يهتم بالحاضر في خصوصية وجوده، لا يبحث عن إشارات وعناصر وآثار تدلّ على مستقبل أفضل (وإن كان تشخيص الحاضر لا ينفكّ عن إرادة التغيير) ولا يتطلّع إلى الأهداف والغايات التي يسعى إليها التاريخ بناءً على تطوّره الخطّي.

تشخيص الحاضر نشاط يعتني به "النقد" كمرآة يرى من خلالها العقل (الخالص) إمكانياته النظرية والعملية وحدوده، من هنا يتجلّى عصر الأنوار الذي هو عصر الحداثة كزمن النقد. والحداثة في اللحظة الراهنة يعتبرها فوكو كـ "موقف" attitude أكثر منها كعصر. ويفهم من الموقف نمط العلاقة مع الحاضر: ما هو الأمر الذي يحدّد علاقتنا بالحاضر؟ ما هي المعايير التي تجعلنا نقيم علاقات محدّدة مع ذواتنا ومع الآخرين؟ إنه بلا شكّ الـ "نحن" كفضاء ثقافي الذي ننتمي إليه جميعًا أو بالأحرى فهو سلوك أو "طبع" فلسفي (ethos philosophique) الذي يؤشكل نمط العلاقة مع الحاضر، نمط الوجود التاريخي وتأسيس الأنا كذات مستقلة. فهو تساؤل ينخرط بكل دلالاته المنهجية المعرفية في ممارسة النقد تجاه نمط وجودنا التاريخي، ولكنه أيضا المسار الذي يخترقنا في العمق ويعرّضنا للاختلاف والتبعثر. إنه ليس فقط ذلك المعطى الشامل والضروري والحتمي ولكنه أيضا عنصر فردي ومحايث ومحدّد بإكراهات. يتعلق الأمر عند فوكو بتأسيس النقد كممارسة الذي عوض أن يبحث عن البنيات الصورية ذات القيم الكونية، ينبغي أن يمارس نشاطًا تاريخيا عبر الأحداث التي تؤسسنا ككائنات لها علاقات بلحظتها الراهنة وُفق ما بإمكاننا معرفته

وماذا يجب فعله وماذا ينبغي رجاؤه. فهذا النمط من النقد هو الذي يشكّل ذواتنا عبر "أنطولوجيا" وجودنا التاريخي[1]، لا ليصبح مقدّمات لكل علم مقبل يمكنه أن يكون "ميتافيزيقا" ولكن ليرتدّ إلى "جينالوجيا" في غائيته و"حفريات" في منهجه. حفريات باعتباره يتناول الخطابات التي تؤسّس ما نفكّر فيه وما نقوله وما نفعله كأحداث تاريخية. جينالوجيا على اعتبار أنه يؤسّسنا في قارة "ما نحن بصدد كونه" بمغادرتنا لقارة "ما نحن عليه الآن".

لا يهتم السلوك الفلسفي كنشاط نقدي وأشكلة معرفية بتصوّرات الأفراد ورؤيتهم للعالم ونظريتهم في المعرفة والوجود وإنّما يركّز على جملة الأفعال التي يمارسها هؤلاء الأفراد والطريقة التي يمارسونها بها. كما أنه يأخذ بعين الاعتبار الميادين الثلاثة الكبرى: علاقتنا بالأشياء (المعرفة)، علاقتنا بالآخرين (السلطة)، علاقتنا بذواتنا (الأخلاق)، ويفتح في الوقت نفسه آفاقًا جديدة حول العلاقة الممكن بناؤها بين نشاط النقد ونوازع الحرية: فما يحدّنا ويحاصرنا هنا فإنه يحرّرنا هناك.

(1) أنظر: الدكتور الزواوي بغورة، ميشال فوكو، منظور الأنطولوجيا التاريخية، كتابات معاصرة، العدد 38، المجلد العاشر، آب- أيلول، 1999، ص76- 80

-III-

# الحياة كأثر فنّي
# في ما وراء المعرفة والسلطة

كيف نقرأ ميشال فوكو؟ سؤال يجيب عنه جيل دولوز من خلال كتاب أصدره سنة 1986 وهو أروع ما كُتب عن الفيلسوف الفرنسي. فهي قراءة اختلافية- حيوية باشرها دولوز في إعادة تقويم فلسفة فوكو. فهو لايشرح في هــذا الكتــاب "نســق فوكو" الفسلفي ولا يؤوّل قضاياه المعرفية والمنهجية. ما قام به جيل دولوز هو مجــرّد "ممارسة تجريبية" expérimentation لا علاقة لها بالشرح أو التأويل. فما هي القــراءة التي مارسها دولوز "تجريبيًا"؟ إنها "لعبة المفاهيم" مادامت الفلسفة هي إبداع المفــاهيم وبناء سطوح المحايثة. لا يتعلّق الأمر بتأمّل أو تفكير وإنّما بنشاط خلاّق، ولا يتعلّــق الأمر بإقامة "نسق" أو "صرح" (فلسفي) وإنما برســم "خارطــة المحايثــة" (التعــدّد "multiplicité" يشير إلى الإحالة المتبادلة بين المفاهيم). يعيد دولــوز رســم الأثــر الفوكوي كحقل محايثة يضمّ جملة من المفاهيم لها علاقات متبادلة وروابــط إحالــة. طبيعة هذه العلاقات ليس طبيعة "نمطيــة" (typologie) وإنّمــا طبيعــة "مواقعيــة" (topologie)، لأن الأمر لا يتعلّق بتراتبية أو سيطرة وإنّما بإحالات وعلاقات قوى.

لتبيان هذه الصورة المفهومية في قراءة أثر فوكو، يلجأ دولوز إلى اســتعمال استعارة جغرافية وجيولوجية: "رسم بيان"diagramme، "خرائطي"cartographe، "مواقعية"topologie، تنضيدة strate، "انثناء" plissement....

يوظّف دولوز هذه الاستعارة في وصف بنية المنظومــات المعرفيــة، عمليــة تشكّلها وطريقة اشتغالها وملابسات اختفائها. فهي مثل الطبقــات الجيولوجيــة

المترسّبة فوق بعضها والتي تستدعي البحث والتعرية قصد مراقبة العناصر المكوّنة لها وعلاقاتها فيما بينها والوظائف التي تقوم بها. "المنظومات المعرفية" مشكّلة من أنظمة الرؤية وأنماط التعبير. من هنا فهي ذات بنية "سمعية-بصرية" audiovisuel، و"الرؤية" ليست فقط الارتباط بالأشياء وإنّما هي الارتقاء إلى مستوى "المرئيات" visibilités، و"التعبير" ليس هو فقط سُمك اللغة وتوظيف كلمات أو مصطلحات دالّة على شيء ما، وإنّما هو الارتقاء إلى مستوى "المنطوقات" énoncés. يرتحل المرئي والمنطوق عبر سطوح الكلمات والأشياء. "المرئي" هو نظام اللمعان والتلألؤ الناتج عن احتكاك الضوء بالأشياء. "المنطوق" هو نظام التغيّرات والتّقلبّات الناتج عن الانتقال من نسق لغوي إلى نسق آخر في صورة غير متجانسة. من هذا المنظور كان هنالك المبدأ الحفري القائل: كل منظومة معرفية تقول كل ما بإمكانها قوله وترى كل ما بإمكانها رؤيته. نظام الكلمات والأشياء تخترقه جملة من الاهتزازات والتّصدّعات لينهار كل ما على سطح منظومة معرفية وتقوم على أنقاضها منظومة معرفية أخرى تعيد تنظيم وترتيب موضوعاتها وآلياتها المنهجية والتمحيصية بنمط آخر. فالتفكير هو رؤية وتعبير يؤطّره المرئي والمنطوق. لكن التفكير هو أيضًا "سلطة"، لأنه علاقات قوى متشابكة وحقل إنتاج وتوظيف أفعال ذات دلالة محدّدة "يحرّض، يدمج، يسبّب، يثير..." وفي حالة مجتمع انضباطي تُوظّف مصطلحات أخرى تعبّر عن صيغة الانضباط "يبتدئ، يسلسل، يركّب، يضبط، ينسّق...". التفكير هو أشكال المعرفة وقوى السلطة، علاقات معرفية مترسّبة وروابط إستراتيجية مواقعية.

بناءً على أثر فوكو، يقرأ دولوز مسارات تجاوز الثنائية المعرفة والسلطة كمسارات التّولّد الذاتي subjectivation. وراء الرؤية والتعبير وتشابكهما ووراء علاقات القوى وتداخلها هناك مسار "التدبير". إذا كانت المعرفة تقتضي إلتفاف المرئي والمنطوق، وإذا كانت السلطة تستدعي تأثير القوى في بعضها البعض، فإنّ التولّد الذاتي يستلزم تأثير القوّة في ذاتها، انثناء مزدوج يتخلّص من أشكال المعرفة ويقاوم علاقات القوى. هدم مفهوم الذات والإعلان عن موت الإنسان كما أقرّ بهما فوكو في أثره، لا يعني الرجوع إلى الذات وبناء نظرية في تماسك الذات

وتجانسها كما سيقرّ به في آثاره الأخيرة مثل "تاريخ الجنسانية" وإنّما فحص شظاياها المتناثرة وأوجه تأثيرها في ذاتها. ليس هناك (الـ) ذات وإنّما ذوات متعدّدة تتكلّم في الوحدة المركّبة نفسها. التعدّد يتكلّم في الإنسان. فالتّولّد الذاتي لا علاقة له بالذات، إنه نمط مركّز في بؤرة يبدع الوجود كأثر فنّي oeuvre d'art وكممكنات حيوية وإمكانات خلاّقة. فهو "فنّ الممارسة الذاتية" أو "التدبير الذاتي" éthique كقواعد اختيارية تقيّم الفعل والقول تبعًا لنمط الوجود الراهن، وهو أيضًا صيغة جمالية تؤسّس أساليب في الحياة وأنماط في الوجود.

# البراغماتية الجديدة
# وما بعد الحداثة
# عند ريتشارد رورتي

-I-

# "فلسفة" بدون الفلسفة
# نحو مقاربة عملية للخطاب الفلسفي

ريتشارد رورتي هو فيلسوف أميركي معاصر، اشتهر بقراءاته النوعية والمختلفة في الفكر الغربي. ويُعتبر الفيلسوف الوحيد الذي اخترق الأعراف الفكرية أو المعايير المتفق عليها والمتمثلة في الفلسفة التحليلية بانفتاحه على الفكر القارّي والمتمثّل في الفلسفة الأوروبية (الفرنسية والألمانية) كما تشهد على ذلك قراءاته القيّمة لنيتشه وهايدغر ودريدا وفوكو. وهو تقليد قلّما باشره الفلاسفة الأميركان لاستغراقهم سواء في الفلسفة التحليلية المنحدرة عن فتغنشتين وحلقة ڤيينا أو التزامهم بأعلام الفكر البراغماتي: تشارلز بيرس، جون ديوي، ويليام جيمس. تكمن فرادة رورتي في قراءة واقعه الفكري الأميركي من زاوية مغايرة تجدّد هذا الفكر (البراغماتية) وتنتفح على الأشكال المعرفية الأخرى بقدر ما تجدّد الفكر الفلسفي بالذات كما لاحظ جو بيار كوميتي[1]، بحيث لم يكتف رورتي بنقد التصورات السابقة حول الحقيقة والواقع ومفاهيم الصدق والخطأ في المعرفة العلمية وإنما طال نقده أيضًا الفلسفة في حدّ ذاتها، ممّا جعل تأويلات ڤانسون

---

(1) جون بيار كوميتي، "الفلسفة بدون امتياز"، ص10-11 في "قراءة رورتي: البراغماتية ونتائجها"، منشورات ليكلا، 1992 وهذا الكتاب عبارة عن مناقشة نقدية لأفكار ريتشارد رورتي شملت مداخلات جاك بوڤرس، ڤانسون ديكومب، توماس ماكارتي، ألكسندر نيهاماس، هيلاري بوتنام وريتشارد رورتي الذي أجاب عن أطروحات وانتقادات الفلاسفة المشاركين في هذا الملتقى.

ديكومب[1] أو كلود موريلا[2] تنحو صوب الإعلان عن "نهاية الفلسفة" في الخطاب النيوبراغماتي لدى رورتي. لكن هذه التأويلات لم تصب هدفها، لأن رورتي لم يعلن صراحة نهاية التفكير الفلسفي[3] بقدر ما أشار إلى نهاية نمط معين من هذا التفكير الذي تجسّد لمدة ألفي سنة منذ أرسطو وأفلاطون في البحث خارج الذات عن قوانين ثابتة تتطابق مع الفكر يشيّد على قاعدتها صروح المعرفة اليقينية وأشكال النظر والاعتبار والحكم والسلوك. هدف رورتي هو تفكيك [الـ] فلسفة وليس إلغاء التفكير الفلسفي الذي يربطه بنوع من الممارسة أو الاشتغال على الذات وعلى اللغة، ويستعمل رورتي [الـ] فلسفة Philosophie بالحرف الكبير"P" للدلالة على النظريات الفلسفية المتعاقبة والتي ظلّت أسيرة التصوّر المتيافيزيقي والازدواجي حول المادة والفكر أو العالم والوعي. وعلى أنقاضها يهدف إلى ممارسة فكرية "الفلسفة" philosophie بالحرف الصغير "p" بوصفها خلقًا أو إبداعًا وهي تقترب من مفهوم التكوين الذاتيBildung الذي يتحدّث عنه الألمان، أي بوصفها ممارسة عملية تردم الهوّة بين النظرية والتطبيق أو التأمل المجرّد والعمل المادّي.

كتابه الشهير "الفلسفة ومرآة الطبيعة" المترجَم إلى الفرنسية تحت عنوان "الإنسان المرآوي أو المنعكس" يرسم تاريخ المعرفة العلمية والفلسفية كمحاولة اكتناه التطابق بين الفكر والعالم الخارجي والذي حُدّد فلسفيا تحت اسم "نظرية المعرفة". واعتبر الباحثون والمتخصصون في الفكر الأميركي هذا الكتاب بمثابة استجابة لإيقاع "الكلمات والأشياء" لميشال فوكو الذي انصبّ اهتمامه على متابعة هذه المطابقة النظرية أو قراءة تاريخ الحقيقة عبر المنظومات المعرفية المتعاقبة والتي تلخّصت في عنصر "التمثّل" représentation. لمجاوزة هذا الشكل

---

(1) ڤانسون ديكومب، "مختلف إلى حدّ ما" (ملاحظا حول براغماتية ريتشارد رورت)، ص57 وما بعدها، في "قراءة رورتي" المرجع نفسه.

(2) كلود موريلا، فلسفة أم تفكير حرّ: ريتشارد رورتي وخطاب ما بعد الحداثة، منشورات كيمي، باريس، 2001، ص39.

(3) أنظر: ريتشارد رورتي، نتائج البراغماتية، لوسوي، باريس، 1993، ص55.

الميتافيزيقي والتطابقي للفكر الفلسفي، يدعو رورتي إلى ممارسة فكرية "ما بعد فلسفية" تتخلّص من أغلال التأمّل والتفكير كانعكاس وتطابق وتتلخّص في الكتابة المتحرّرة والتّهكّم أو الأسلوب الخصوصي في صياغة اللعبة الفكرية باللعب بالألفاظ والمفاهيم. وما اعتبره ديكومب أو موريلا "نهاية الفلسفة"[1] بالاعتماد على تأويل متسرّع، نرى من جهتنا تحقيق فعلي أو ممارسة ذكية للفلسفة من حيث هي "محبة الحكمة" إذا استحضرنا مدلولها الاشتقاقي، "محبة" أو "عشق" أو "ذوق" لأن في منظور رورتي، الفكر هو قبل كل شيء علاقة "ودّية" و"وجودية" أو أيضًا "تواجدية" بالعالم ويتبدّى في أشكال الاعتقاد والترميز وإضفاء المعنى على السلوكات وطريقة الحياة والتآنس ولا يمكن إرجاعه فقط إلى قضايا منطقية أو إشارات لغوية أو تأملات نظرية. و"حكمة" بالمعنى الذي تؤول فيه الفلسفة إلى صناعة ومهارة بوضع الأشياء في مكانها المناسب وإعادة الأمور إلى نصابها. وهذا ما يمكن استشفافه في كتابات رورتي وهو "إعادة الأمور إلى نصابها" بالقطع مع أوهام الموضوعية أو الحقيقة كمطابقة وتمثّل المعرفة العلمية وتعميم التصوّر الموضوعي والتعامل مع الوقائع من وجهة نظر مثالية بحتة أو علموية عقيمة: "إنّ رورتي يعمل على تجاوز هذه الثنائيات، بالتفكير على نحو علائقي نسبي تحويلي، معتبرًا أنّ هدف الفلسفة ليس معرفة طبيعة الواقع ولا حقيقة النفس، وفقًا لمعايير الحقّ والخير والجمال، بل اندراجنا في سيرورة متواصلة من التحوّل وتوسيع قدرتنا على التخيّل، بعيدًا عن مقولات الفلاسفة المتحجّرة وثنائيًا تهم الألفية العقيمة"[2]. عوض الفلسفة التأملية أو التجريدية، يلتقي رورتي مع هانس غادامير في ضرورة ردّ الاعتبار إلى الفلسفة العملية كجملة مفاهيم لا تنفكّ عن بطانتها العملية أو مضامينها الخُلقية. فلا يتعلق الأمر فقط بـ "نظرية" تستدعي التطبيق أو "مطابقة" تتطلّب التماهي والإسقاط وإنّما بـ "سياسة" أو "ممارسة" أو "فراسة" تزاوج بين

---

(1) أنظر أيضا: مانويل ماريا كاريلو، عقلانيات: تحولات العقل في الفلسفة المعاصرة، منشورات هاتييه، باريس، 1997، ص64 وما بعدها.

(2) علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2001، الدار البيضاء، ص89 90

النظري والعملي أو تجعل بالأحرى من النظري الوجه الآخر للعملي ليس كتطبيق أو تطابق وإنّما كتوتّر أو انعطاف يجعل من الأشــياء تســتحيل إلى شــقائقها أو اضدادها ولا ينفكّ الواقع، بهذا المعنى، عن الانسياب والسيلان بابتكار وظــائف وحقائق جديدة تبعًا لتهجينات الأفكار وتلوينات الأحداث. وخلع الطابع العملي أو الخُلُقي على التفلسف هو لكسر الأوهام المتعشّشة في الأذهان حــول الحــدود المنصوبة بين ما هو حقيقي وما هو زائــف، ليتحدث رورتي عــن معتقــدات أو أشكال فكرية صالحة للاستعمال أو غير مفيدة ولا تنبني حقائقهــا علــى معــايير الصدق والكذب كما هو حال الفلسفة والمنطق من أرسطو إلى كواين. والطــابع "الخُلُقي" الذي يصف به رورتي "ما بعد الفلسفة" كتحقيق فعلي للفلسفة العمليــة ليس مجرّد "الأخلاق" في مدلولها الساذج، وإنمــا يقصــد أشــكالاً في الســلوك والممارسة ليست رهينة الوصايا القسرية أو العقود القهرية، وإنّمــا كــــ "نمــط اختياري" (بتعبير جيل دولوز)[1] يؤسّس رؤية مستقلة وفنّ في الرويّــة والحُكــم. يهدف رورتي إذن إلى صياغة ممارسة فكرية تخترق الحدود النظرية والوهمية بــين المعارف بتبجيل بعض أشكالها وإرجاعها إلى الحقيقة وبتــدجيل الــبعض الآخــر واختزاله إلى مجرّد زيف أو طيف. يراهن رورتي على الاسترسال الحرّ نحو الكتابــة المفهومية والتهكمية تطال جميع المعارف دون استثناء وتنخرط تحت وجهة فكرية يسمّيها رورتي "النقد الثقافي": "الفيلسوف رهين العقل يترك المكان للنقد الثقــافي الحرّ والمتحرّر من كل عائق"[2]. وهنا بالضبط يعلن رورتي ليس عن نهاية الفلسفة كما تأوّل المقولة ديكومب وموريلا وإنّما "نهاية الاستدلال" أو الصّرامة المنطقية أو الكثافة المفهومية لتضاف إليها أو تلطّف بحدوس تصوّرية أو ممارسات فكريــة أو عقول عملية تنمّ عن عقل تواصلي كما سلّم بذلك هابرماس أو عقل حواري كما نظّر له غادامير. فضلاً عن هذه الفلسفات القارية التي انفتح عليها رورتي، يســلّم

---

(1) "الحياة كأثر فنّي"، حوار مع جيل دولوز أجراه ديديي إريبون، ترجمة: محمد شــوقي الزين، مجلة مدارات، تونس، عدد 11-12، صيف/خريف 1999، ص20-27.

(2) كلود موريلا، ريتشارد رورتي وخطاب ما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص40. أنظــر أيضا: ريتشارد رورتي، نتائج البارغماتية، ص58.

هذا الأخير بما ذهب إليه مواطنه توماس كوهن من أنّ سؤال الحقيقة هو مسألة "تعاقد" وليس قضية "تطابق". أو بتعبير آخر، لا تستمد الوقائع أو الأحكام أو السلوكات حقائقها من مبدأ أسمى وخارجي يتمثل في المطابقة النظرية بين الفكر والعالم وإنما من جملة الحقائق المجمع عليها في مجتمع ما سواء أكان مجتمعًا علميًا (كما درسه توماس كوهن بإسهاب في كتابه الشهير "بنية الثورات العلمية") أو مجتمعًا سياسيًا أو دينيا أو أيّ مجتمع تربط بين افراده علاقات معينة تحدّد نزوعهم المشترك في ابتكار حقائقهم أو طموحهم الجماعي في تحسين أحوالهم الوجودية والمجتمعية. بهذا التّصوّر "العقلاني" و"التعاقدي" للحقيقة ينتفي، عند رورتي، الجدار الصلب بين حقائق عليًا وسرمدية لا يعتريها التبدّل ووقائع سفلية رهينة الأطوار والمراجع أو بتعبير أرسطو رَهينة "الكون والفساد". لا وجود لهذين العالمين، أحدهما ظلّ الآخر أو أحدهما زيف باطل أو زيغان مبهم والآخر مثال خالص أو فكرة أقنومية. ولعلّ هذا التصنيف التّعسّفي هو الذي كان وراء التعثّر التاريخي لنظرية المعرفة والسياسة والأخلاق والذي آل في كل مرحلة تاريخية أو دورة حضارية إلى أنظمة كلّيانية ومجتمعات تتحكّم بمنطق التّماهي وعقلية القطيع. وهنا يعتبر رورتي أن انتفاء الفاصل بين النظري والعملي من شأنه أن يجعل الفكر والسياسة وجهان لعملة واحدة، ولا يمكن الحديث عن فلسفة عملية كما صاغها رورتي في فكره البراغماتي الجديد دون الأخذ في الحسبان أنماط جديدة في مقاربة العمل السياسي والمحاورة الديموقراطية وكل ما من شأنه أن يحقّق مجتمعًا "طوباويًا" ليس بالمعنى الوهمي والمستحيل للكلمة، لكن بالمعنى الذي يجد فيه كل فرد فسحة واسعة للتعبير والتفكير أو مساحة عملية لصناعة الذات بأنماط جديدة ومغايرة[1]. ويفهم رورتي من الفلسفة العملية، مقاربة جديدة ونوعية في الكتابة التي لا تستسلم لأوهام التراتب والازداوجية وإنّما تلك التي لا تنفكّ عن نمط تهكّمي، سردي، بلاغي، مجازي، تتلاحم فيها قوّة المفهوم ببراعة الأسلوب أو جوّانية

---

(1) أنظر: جون ميشال لولانو، "رورتي أو براغماتية الفردوس"، المجلة الفلسفية، المطبوعات الجامعية الفرنسية، عدد3، يوليو- أغسطس 1997، ص315-335 (عدد خاص حول البراغماتية).

الفكرة ببرانية العبارة. مستقبل الفلسفة من منظوره، ليس في المذاهب أو الأنساق المشيَّدة على أسس دوغمائية أو أفكار أزلية وثابتة وإنّما يتبدّى دورها ومستقبلها كجنس من الأجناس الأدبية بما في ذلك المعرفة العلمية أو الذوق الفني. لكن هذا ليس مجرّد "سفسطة" أو بلاغة كما تأوّل البعض "ما بعد فلسفة" رورتي، وإنما "لغات" أو "تعبيرات" لها وظيفة القراءة والتأويل والتفكيك ولا تنفك عن بُعد فرداني يمتحن به المرء ذاته ويعبّر عن رؤيته وأحلامه ويعطي الأولوية والصدارة لحدوسه وأذواقه. فيما وراء المفهوم الجامد أو العبارة الصنمية، يمتدح رورتي قيمة أكسيولوجية قوامها "الذوق الجمالي"، لأنّ كلّ تفكير أو تعبير لا ينقطع عن بعده العملي كتقدير أو تدبير. هكذا يقتنص رورتي الحقيقة ليس كمبحث ميتافيزيقي أو كبحث منهوم عن التوافقات والتطابقات، وإنما كاعتقاد أو جملة من العملات الرمزية أو الثقافية يتداولها أيّ مجتمع في سبيل ابتكار وقائعه وتحسين أحواله والتآنس بين كائناته وأفراده. لا شكّ أنّ أيّ مجتمع يتداول حقائقه ورموزه ومعتقداته في تعبيرات أو لغات، لكن ما يهمّ رورتي ليس هو المنطوقات كإحالة إلى واقع فوقي أو ثوابت جامدة وإنما قدرة هذا المجتمع أو ذاك في استحداث نماذج تعبيرية أو معاجم مفهومية تعبّر عن أنماطه المعيشية ورؤيته للعالم. يلتقي هنا أيضا رورتي مع الفكر الألماني الذي خلص منه هيمبولت ودلتاي إلى تقاطع "رؤية العالم" Weltanschauung مع المهارة اللغوية أو القدرة الفكرية على ابتكار مفردات أو معاجم تعبّر عن حيوية الحسّ التاريخي في هذا المجتمع أو ذاك. وكل مجتمع يصنع حقائقه أو يشكّل رؤيته للعالم بناءً على لغته الطبيعية وطريقته الذكية في نسج علاقة حوارية بين أفراده وتداول مفردات حُبلى بالدلالات التي يعبّر بها المجتمع عن أحواله وأذواقه وأحداثه. عوض الحديث هنا عن معرفة موضوعية أساسها التطابق مع واقع معطى، فإنّ رورتي يسلّم بالطابع العلائقي والتضامني بناءً على اللغات المستحدثة والمعاجم المبتكرة. لا شكّ أن المعرفة العملية عند رورتي كـ "بنيان مرصوص" في مواجهة العلم المجرّد كـ "بنيوية صارمة"، لم تسلم من الانتقادات من جانب توماس ماكارثي أو هيلاري بوتنام. لأن اختزال المعرفة إلى مجرّد "رأي" متّفق عليه في شكل "إجماع" مؤسّس لا يخلو من اعتباط ويجعل من الفكرة التي

يشكّلها أيّ مجتمع حول نفسه ذات نزوع تمركزي بتبجيل الذات أو هدف ذرّي ومغلق وربما أيضا فصامي يفصل المجتمعات في صورة "أرخبيلات" لا تتواصل إلاّ على سبيل الضرورة التاريخية طلبًا للاعتراف أو الحاجة المادية والرمزية التماسًا للتبادل والتسويق والتسليع. هذا التصور هو أقرب إلى بديهية "الأنا وحدية" Solipsisme منه إلى التواصل، لأن المجتمعات لم تتوصّل بعد إلى تعاقد شامل حول الضرورات السياسية والعلمية نظرًا لاختلافات ثقافية وفروقات رمزية حسّاسة لا يمكن التغاضي عنها أو تجاهلها كما فعل صامويل هانتغتن في التأكيد على أسبقية الصراع تضرب جذوره في الأعماق الإنتولوجية والاختلافات الثقافية والألسنية والعرقية. يمكن التعاقد على قوانين تعتبرها المجتمعات "عالمية" مثل حقوق الإنسان والمواطن وغيرها من الأدبيات التشريعية العالمية، لكن "الإدراك" perception الذي يشكّله كل مجتمع عن ذاته وأحواله وحقوقه وواجباته لا يكتسب الدلالة نفسها في المجتمعات الأخرى وهنا نجد أنفسنا في سجال سياسي انخرط فيه رورتي أو أيضًا نعوم تشومسكي. وهذا التفاوت أو التفاضل بين المراتب والتراتبات على المستوى العالمي دفع رورتي لمراجعة طوباويته[1] حول مجتمع ملائكي تسوده القيم الفاضلة ويعبّر فنياً وجمالياً عن نفحاته الخُلقية ونزوعاته التواصلية والحوارية. لم يتراجع رورتي عن براغماتيته الجديدة أو أفكاره التثويرية لما بعد الفلسفة والكتابة والتورية، لكنه أضاف بعدًا عمليًا، تضامنيًا، يلتحم فيه العمل والأمل بين "الوحدات العمّالية" وليس مجرّد شعور نزيه يستقي من منابع الأدبيات الإتنوغرافية أو السرديات المستلهمة من المخيّلة الغربية تجاه الشعوب الدنيا.

(1) أنظر: ريتشارد رورتي، الفلسفة والأمل الاجتماعي، منشورات بنغين بوكس، لندن، 1999.

## -II-

# سؤال الحقيقة والبراغماتية الجديدة

يهوى ريتشارد رورتي التحليق في الهواء وممارسة اللعبة الفكرية كإزاحة مستمرة وتحويل لا ينضب. والشاهد على ذلك نزوعه المعادي لكل تأسيس أو تقعيد. لا شكّ أنه استفاد من فوكو وكوهن اللذين ركّزا على الطابع التاريخي والمحايث للحقيقة أو الحقيقة بوصفها تاريخ الوقائع والصنائع والخطابات. لكنه ذهب فيما وراء تاريخية الحقيقة لكي يشكّك في إمكانية تأسيس العقل على قاعدة صلبة تتخذ اسم الموضوعية أو الواقعية أو غيرها من الفلسفات التي ميّزت تاريخ الأفكار في الغرب. إمكانية التعبير عن الحقيقة يرجعه رورتي إلى مجرّد صناعة فكرية أو ممارسة ثقافية. فلا يمكن اعتبار العلم أو الفلسفة أو الفنّ أو أيّ شكل معرفي كنمط متعالي يهدف إلى محاكاة الواقع بالتطابق مع وقائعه أو وصفه في لغة مفهومية تعكس هذا الواقع ولا يعتريها الشك أو النقص، لأنها لغة لا تقول الواقع فحسب بل تقول أيضًا الحقيقة حول ماهية هذا الواقع. لكسر هذا الوهم، يعتبر رورتي أن اللغة التي تقرأ الواقع وتستقرأ أحداثه ليست ثابتة أو متماسكة حتى يمكنّها أن تعبّر عن حقيقة هذا الواقع. مهما بلغت هذه اللغة من الدّقة أو الحصافة أو الموضوعية، فهي لا تعدو مجرّد معجم مفهومي يرتبط بمحيطه التاريخي وسياقه الثقافي فضلاً عن رؤية فاعليه التاريخيين للعالم أو تصوّرهم للوجود. ويأخذ رورتي مثال الفلسفة الإغريقية التي ارتبطت بلغتها وبتصوّر الإغريق للعالم. فلم تغادر هذه الفلسفة التناهي اللغوي الذي يعبّر عنه اللسان الإغريقي المرتبط بعادات وثقافات الفاعلين الاجتماعيين في هذا السياق التاريخي والنطاق الجغرافي. رهان رورتي هو مجاوزة الفلسفة كما حدّدها

الأصول الإغريقية ليركّز اهتمامه على ما بعد الفلسفة كاهتمام باللغة التي تتيحها الثقافة المعاصرة. فإذا كانت الفلسفة الإغريقية تتحدّث بلغة الماهية واللوغوس والوجود، فإنّ الفكر المعاصر يتحدث اليوم بلغة العلاقة والعمل والأمل والتضامن. إنه الخروج من قلعة الفلسفة الحصينة نحو رحاب العمل الفكري والممارسة الذاتية والفنية والذوق الجمالي. يحلّل رورتي بإسهاب هذا التصور التطابقي للحقيقة في كتابه الشهير "الفلسفة ومرآة الطبيعة". يعرض هذا الكتاب المعتقدات الفلسفية التي مكّنت الفكر الغربي من تأسيس فكرة عن ذاته وآليات اشتغال عقوله النظرية والعملية. يلخّص رورتي هذه المعتقدات أو الثوابت النظرية في:

1- أولوية المعرفة العلمية كمشروع تطابق موضوعي وشامل مع الواقع يؤسس بمقتضاه "معرفة يقينية" بماهيته أو جوهره.
2- اعتبار الفلسفة "أمّ المعارف" أو نظرية في المعرفة هدفها تحديد قيم الحقيقة ومعايير الموضوعية.
3- إعطاء الأولوية والأهمية للمَلكة الإنسانية الجوّانية (الفهم السيكولوجي، الحدس، التأمّل، العقل) بوصفها مرآة مفارقة وثابتة ينعكس فيها الواقع المادّي أو التحتي المتغيّر.
4- اعتبار الإنسان ككائن محوره المعرفة كحقل ترنسندنتالي ومثالي. هكذا تمحورت المعرفة الغربية حول قيم الحقيقة كتطابق والصدق كمعيار منطقي وأكسيوماتيكي والخير والجمال كقيمة أكسيولوجية فضلاً عن الثنائيات الفاصلة بين عالمين متناقضين أحدهما ظلّ الآخر أو أحدهما وهم وزيف والآخر حقيقة ومثال مفارق.

هذا التصوّر الماهوي والذاتوي والتمركزي تتجاوزه فلسفة رورتي نحو ممارسة فكرية جدّد بها الفكر البراغماتي معلنًا انخراطه في فضاء ما بعد الحداثة.

## الحقيقة: قلب السؤال:

في كتابه "نتائج البراغماتية" يفتتح رورتي مجموع هذه المقالات بدراسة ممتازة عنوانها "البراغماتية والفلسفة" حيث يعرض فيها جملة الفروقات والاختلافات بين

التيارات الفكرية (الأفلاطونية ونقيضها الوضعية) ليتجاوزها ببراغماتية جديدة تعطي الأولوية والصدارة للعلاقات والكلمات كمعاجم تعبّر عن تجارب فريدة وممارسات مفتوحة وتواصلية.

تصبح الحقيقة في براغماتية رورتي نوعاً ما "اسمية" أي الاسم الذي يعبّر عن مسمّيات هي مجرّد علاقات أو موافقات أو تعاقدات تتقاسم كلها ما يمكن اعتباره أو إثباته كحقائق. وكما رأينا سابقًا لم يكن التراث الغربي، حسب رورتي، سوى تعاقدات أو لغات لصيقة بموطنها الجغرافي وسياقها التاريخي تعبّر عن تصوّر للعالم يشكّله الأفراد المتواجدون في هذه البقعة الجغرافية وفي هذه الفترة التاريخية. فهي لغات رهينة حقائق منتجة ومجمع عليها ولا تشكّل معيارا كونيًا صالحًا لكل تصوّر أو لكلّ مجتمع في السابق أو في اللاحق. "أفلاطون هو ابن عصره" كما كتب رورتي مرارًا ومعناه أنه يرتبط بحقل رؤيته النظرية ومجال ممارساته العملية. فما طرحه كإشكالات وما عالجه كمسائل هو مجرّد نشاط فكري لا ينفك عن أدواته اللغوية والصورية وأطره العملية والسياسية. فليس هناك أيّ داعٍ، حسب البراغماتي الجديد، أنّ يخلّد الفيلسوف هذه الإشكالات الفلسفية والمسائل الميتافيزيقية، وإنما من واجبه أن يغيّر الأسئلة ويحوّل الإشكالات ويحيا عصره بلغة مغايرة وبممارسة فكرية مختلفة. فإذا كان همّ الأفلاطوني هو الحقيقة أو الخير أو الجمال فإن البراغماتي مدعوّ لمجاوزة القبليات المثالية لهذه المفاهيم لينصبّ جهده على مفاهيم الأمل والعمل أو الحوار والتضامن أو التواصل والتفاعل. فلم تعد تعنينا الأسئلة الوجودية والمشكلات العملية التي طرحها القدماء لأنها ترتبط بوضعيتهم الحياتية وبلغتهم المشتركة. آن الأوان لتغيير الأسئلة وتوجيه الاهتمامات والإرادات نحو أفق نظري وعملي آخر يرتبط بوضعية الإنسان المعاصر وبلغته المفهومية والفنية وبمعجمه الثقافي والسياسي. ويلاحظ رورتي أنه لا فرق بين الأفلاطوني أو المثالي وبين الوضعي أو الواقعي لأنهما يشتركان في قاعدة "التأسيس" بمعنى ضرورة وجود أساس متعالي أو أصل متواري تقوم عليه صروح العقل أو الإحساس أو الحدس وفي قاعدة "التفريق" بالفصل بين قيم الصدق والكذب بناءً على ثنائية أفلاطونية تفصل بين الرأي أو المعرفة الظنية doxa وبين المعرفة اليقينية.

وتهدف هذه المتقابلات إلى تمثّل الواقع في جوهره وحقيقته الميتافيزيقية. في مواجهة هذا التصور الماهوي والمثالي، يعتبر رورتي أن الحقيقة لا تعني المطابقة مع واقع خارجي وإنما مجابهة هذا الواقع[1]. هناك فقط علاقة متوتّرة مع الوقائع تحول دون التماهي معها أو القبض عليها. فالواقع لا يُعرض كمرآة ناصعة تنعكس فيها الأفكار والإرادات والأحلام وإنما هو شبكة معقّدة تتداخل فيها المتناقضات والرغبات والتصوّرات والتي ليست مجرّد عرَض وإنما تُشكّل لُحمة هذا الواقع، هويته المتغيرة وسيلانه الدائم. لا يتمّ التعبير عن هذا الواقع بمنطق المطابقة، وإنما بضرورة المجابهة. فلا تغدو اللغة المعبّر عنها مجرّد وسيط بين الذات والموضوع، وإنما تشكّل حقيقة الذات الإنسانية. أي أنها ليست لغة تدلّ على واقع خارجي أو حقيقة موضوعية وإنما هي خبرة بشرية في وصف الوقائع ومجابهة الأحداث. تصبح اللغة، كما سلّم بذلك جون ديوي، وسيلة أو أداة أو آلية تتضمّن على خبرة ومهارة في اللعب والابتكار ولا تشكّل مرآة عاكسة للوقائع. بهذا الوصف، يبيّن رورتي استحالة خروجنا عن أجسادنا أو مغادرتنا لترتبنا[2]، نظرًا للتناهي الذي يخصّ وجودنا وللمحايثة التي تميّزنا. وهو ما أشار إليه دريدا وغادامير اللذان أظهرا أن الثقافة الغربية محكومة بالتعالي الذي اجتثّ الوعي من تناهيه ومحايثته وسياقه التواصلي. فلم تكن العلاقة في الغالب سوى عمودية، استبطانية، مثالية أحجمت الوعي في علاقته الأفقية والتواصلية والحوارية ينشئ بموجبها لغة اتّفاقية تعبّر عن أحواله وتاريخيته.

## البراغماتية: لغة عملية وفكر مرن

البراغماتية الجديدة عند رورتي هي امتداد للبراغماتية الكلاسيكية والمتمثّلة في نماذج بيرس وديوي وجيمس، مضافًا إليها عناصر ما بعد حداثية في التفكيك والهيرمينوطيقا. يقول رورتي عن نفسه أنه اقرب إلى ديوي وجيمس منه إلى بيرس. فهذا الأخير اشتهر بتنظير فلسفي بارع في نظرية العلامات (السيميولوجيا) لكنه ظلّ

(1) ريتشارد رورتي، نتائج البراغماتية، ص19.
(2) المرجع نفسه، ص22.

أسير التصوّر الكانطي بالبحث عن سياق لا تاريخي يضمّ كل شيء ويصبح القبلي الضروري والمتعالي لكل تجربة أو فكرة أو مشروع. أمّا ديوي وجيمس فقد ناضلا ضدّ كلّ الأشكال النظرية للتأسيس الفلسفي، وانصبّ اهتمامها على الفلسفة العملية، كعلاقة تواصلية بالواقع ينتفي معها الطابع الماهوي والمتعالي. وهو ما يميّز به رورتي البراغماتية على أنها فلسفة "لا ماهوية"[1] لأنها (1) ترفض التمييز بين الطبيعة الجوّانية للشيء وطابعه العرضي والعلائقي، (2) بينما تسلّم الماهوية بالحقيقة الثابتة للشيء، ترى البراغماتية أن الكلّ رهين التحوّل والتبدّل: الشيء والسياق وموضوع القصد؛ (3) عوض البحث عن الحقائق الكامنة أو الأزلية للشيء، فإن الاهتمام ينصبّ الآن على المعتقدات والنزوعات التي تتيح للإنسان حصاد رغباته وقطف ثمار ما يراه صالحًا لوجوده وسياقه. تصبح الحقيقة عند البراغماتي لغة عملية وليس صورة نظرية، فهي فعل تواصلي يدبّ على سطوح العلاقات والآفاق وليس تأملاً نظريا يغوص في خبايا الأعماق. ثمّة إذن إزاحة إستراتيجية يمارسها البراغماتي في اختراق الماهوية ومجاوزة التمثل. فهو ينتقل من القضايا المنطقية رهينة الصحة أو الخطأ تبعًا للمطابقة أو عدم المطابقة مع عالم خارجي إلى لغات ومواضعات تحدّد ما يمكن اعتباره نتاج المنفعة والملاءمة. بناءً على هذا التصوّر العلائقي وغير الماهوي للحقيقة، يردم البراغماتي الفجوة الكائنة بين العقل والرغبة أو العقل والإرادة. فلا ينفكّ العقل عن حيّزه العملي والإرادي وهو ليس مجرّد مصنع في فبركة الأفكار والتصوّرات، بل يتبدّى مفهومه في مساحة التواصل والتداول أو الأمل والعمل. يفتح هذا التصور اللاماهوي للعقل والحقيقة للبراغماتي آفاق البحث والتنقيب أو القراءة والاستقراء تطال كل المعارف والنماذج والبرامج. فلا يبحث البراغماتي عن طبيعة الأشياء ليسقط عليها مناهج صارمة أو يقرؤها وُفق آليات تقنية ليكشف عن حقيقة هذه الأشياء وتطابقها مع الفكر والواقع، وإنما يقاربها كعملات تكمن حقيقتها في جودتها أو منفعتها وتتجلّى فاعليتها في التبادل والتداول. فلا يوجد منهج بإمكانه أن يدلّ على الحقيقة وفي أيّ وضعية أو حسب أيّ معيار يمكن الاقتراب منها أو القبض

(1) المرجع نفسه، ص301- 302؛ أنظر أيضا: رورتي، العلم، والتضامن: الحقيقة بدون السلطة، منشورات ليكلا، 1990، ص7.

عليها[1]. فقط لأن الحقيقة ليست شيئًا نقبض عليه أو نسعى لبلوغه أو نستحضره في الحاضر أو نحتذي به أو نتماهى معه، بل هي ما نبتكره من وقائع وما نصيغه من رغبات ما نوجّهه كإرادات وما نجابهه كأحداث وما نتواصل به ككائنات وما نعتبره، قبل كل شيء، نافعًا وذا جودة يتيح إقامة علاقات حيوية ومتعدّدة ومتجدّدة بالواقع وبالذات. فلا يجدي البحث عن الحقيقة كتطابق مع واقع خارجي أو مع الذات على سبيل الصدق والكذب أو الصحة والخطأ، وإنما بناء الحقائق وصناعة الوقائع كممارسة ناجعة تتيح للإنسان بأن يعقد علاقات مثمرة مع محيطه ومع ذاته.
ويرى رورتي أن فلسفة ما بعد الحداثة قد انفتحت اليوم على الحوار والتواصل بعدما أخفق العقل الماهوي أو الحقيقة المتعالية في بناء علاقات بشرية مرنة ومفتوحة. لكنه يقصي من المبحث المابعد حداثي والبراغماتي كل إرادة تؤول إلى تصنيم فكرة أو تأسيس قاعدة أو تأصيل مبدأ. براغماتية رورتي، فضلاً عن كونها ضدّ التّصوّر الماهوي والتّمثّلي والتطابقي، فهي ضدّ كل فكرة تسعى للتأسيس أو التأصيل. هناك فقط مساحة الحوار اللانهائي الذي يفتح آفاق التواصل والتغيير أو أساليب الرؤية والتعبير ولا يشكّل مبدءًا ساميًا أو معيارًا متعاليًا. فقط المحايثة والتناهي في التواصل والتبادل.

## الحقيقة: إجماع واتفاق

حسب البراغماتي لا يهمّ مزاعم الصدق أو الحقيقة التي يبرهن عليها الفلاسفة أو العلماء متيقّنين من اتّباع المنهج أو الطريقة لبلوغ اليقين أو الحقيقة وإنّما يهمّ المؤسّسة الفكرية التي يشتغلون فيها وأساليب إنتاجهم للمفاهيم وإبداعهم للمصطلحات والمعاجم وأشكال تنظيمهم لقطاعهم وعلاقتهم فيما بينهم. فالحقيقة التي يزعم هؤلاء الوصول إليها أو التدليل عليها لا تنفكّ عن أشكال الممارسة الفكرية وأنماط المعالجة النظرية أي أنها "حقيقة" لا تنفصل عن مؤسّستها وعن تاريخيتها بإنتاجها أو تعديلها أو توجيهها تبعًا لقُدرات الخلق والنمذجة أو إرادات الابتكار والتشكيل. فهذا التّصوّر "المجتمعي" (مجتمع علمي أو سياسي أو ثقافي أو

(1) رورتي، نتائج البراغماتية، ص308.

ديني) هو الذي يشكّل نموذجًا عالميا يختلف من قطاع إلى آخر وليس مزاعم الصدق والحقّ أو ادّعاءات الموضوعية والمطابقة. وهو تصوّر تعمل على إثرائه وتثويره وتعميمه أساليب الحوار والمحادثة أو العرض والمناقشة أو التبادل والمناظرة أو المخاطبة والمحاضرة. فلا تنفصل الحقيقة، بهذا المعنى، عن صيغ تجلّياها المجتمعية والخُلُقية. هكذا تصبح كلّ معرفة إنسانية (علمية أو تاريخية أو فلسفية أو فنية) نتاج إجماع واجتماع ولا تنفكّ عن إرادات الأفراد ورغبات القوى في التكامل والتجاوز لبناء حاضر متماسك قوامه المنفعة أو المصلحة أو التضامن. فما نتفق حوله وما نتحاور من أجله هو الذي يشكّل مساحة التضامن وحقل العمل والأمل أي ما هو محايث للرغبة الإنسانية في فرديتها وللتضامن البشري في اجتماعه. فما نتفق حوله لا يشكّل دليلاً على الموضوعية أو إشارة إلى اليقين، لأنه رهين الحوار والتواصل، ورهان السبق والأمل. قبل العقد وبعده هناك الإرادة الخلاّقة والرؤية الحصيفة. فهي ليست هلوسات أو كوابيس لا عقلانية وإنّما توجّهات معقولة ومعقلنة تعبّر عن إرادة جماعية في الاجتماع ورغبة في فردية في الإجماع بناءً على الحوار المستمر والمخاطبة اللانهائية. تعبر هذه الصيغة البراغماتية في التعامل مع الحقيقة عن "جمالية" esthétique و"خُلقية" éthique في مقاربة الواقع والحياة. إنها الشرط الإنساني في مقاربة حياته وحكاية تاريخه ومحاكاة نماذجه كإعادة خلق وابتكار وليس كبحث عن التوافق والتطابق.

لاحظ رورتي أيضًا بأنّ الفكر الغربي نحا دومًا صوب المماثلة بين "الحقيقة الموضوعية" و"استعمال العقل" وجعل علوم الطبيعة نموذج النماذج في العقلانية والموضوعية. وطال هذا التصور صورة العالِم كما نسجتها المخيّلة الغربية والتي لا تختلف، بنيويًا أو صوريًا، عن صورة اللاهوتي في العصور السالفة، بمعنى ربط الإنسانية بأصول أو أقانيم خارج وعيها أو ذاتها وربط مصيرها بإتباع سبيل (موضوعي في العلم أو لاهوتي في الدين) أو منهج يقود إلى الحقيقة كمطابقة أو خلاص. خلافاً للنزعات المثالية أو الوضعية، يستبعد رورتي فكرة وجود "نظرية في الحقيقة" في الفكر البراغماتي[1]، لأن البراغماتي هو نصير التضامن والتواصل

---

(1) رورتي، العلم، والتضامن، ص51.

وينصبّ اهتمامه على الطابع الخُلُقي أو الإتيكي للواقع الإنساني ولا يهمّه السّمة الأكسيومية في البحث عن وجه الصحة والخطأ ولا الهواجس الميتافيزيقية في البحث عن العلل الأولى أو المبادئ المفارقة والسرمدية. انكبّ معظم الفلاسفة على البحث عن أساس ميتافيزيقي (سواء أكان مثاليا أو وضعيا) يفسّرون به ماهية الأشياء. وكان هذا الأساس في الغالب "طبيعيا" أو بالأحرى "فيزيائيا" تفاديًا للذاتية وتفانيًا في الموضوعية وليكون أساس كل الصروح المعرفية سواء أكانت علمية بحتة (اشتقاق قوانين ثابتة انطلاقًا من فرضيات وتجارب) أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية.

## التورية والتضامن: اقتسام الحقيقة

على أنقاض التصور الماهوي للحقيقة وللعالم، يعود رورتي إلى تجربة الذات وإبداعات المجتمع بحثا عن حقائق كامنة في الذات على سبيل الخلق والتوليد وليس التماسا لحقائق خارج الإنسان تستدعي التماهي بالانفصال عن التناهي. وللتعبير عن لعبة الحقيقة في الجسد الفردي والاجتماعي، يعرض رورتي مفهومي التورية أو التهكّم والتضامن أو البنيان المرصوص. تتلخّص التورية عنده في القدرة الفردية على إعادة وصف الحدث أو التاريخ بمعنى تاريخ الفرد بالذات وهي تقترب من فكرة بول ريكور حول المحاكاة كإعادة إبداع النص السردي وليس مجرّد تكرار عقيم. وتعبّر التورية كممارسة خُلقية عن الملكة الفردانية والمتميّزة في إعادة خلق الذات وإعادة الانبعاث وُفق تجارب جديدة مفتوحة. كل فرد يحمل تاريخه في ذاكرته وجسده وتكمن أهميته وصلاحيته في المجتمع بإعادة استثمار ذاكرته والاشتغال على ذاته وجسده بابتكار رؤى جديدة ومتميّزة ونسج علاقات متغيّرة ومثمرة. فليست هذه العملية مجرّد مجاهدات صوفية أو ممارسات تنسّكية، لأنها لا ترتبط بمبدأ أسمى ولا تتأسّس على أخلاق صارمة أو عقائد قسرية أو عقود قهرية وإنما هي فنّ الاشتغال على الذات بإعادة ابتكارها وُفق ثقافة أو حذاقة وتبعًا لآلية أو تقنية. مقابل التورية الفردية هناك التضامن الجماعي الذي يميّز البُعد الثقافي والاجتماعي للأفراد. ينوب هذا التضامن المحايث للعلاقات الاجتماعية هاجس

الموضوعية الذي ينفصل عن كل تواصل أو ذاتية ويربط القضية أو المنطوق بوجهه الواقعي في العالم الخارجي. الموضوعية عبارة عن أسطورة في تصوّر رورتي، وإذا كان ثمة موضوعية فهي لا تنفك عن نمط الرؤية الفردية أو التواصل الاجتماعي، أي لا تنفصل عن الإجماع أو الاتفاق في نطاق السياق. بتعبير آخر، إذا كان ثمة موضوعية يمكن الاعتداد بها فهي نتاج الاتفاق والتواصل وليست مسألة تطابق أو توافق، أي أنها نتاج التضامن كحوار لا ينضب بين الفاعلين الاجتماعيين في نطاق المؤسسة المعرفية التي ينتمون إليها، شرط أن يكون هذا الحوار إرادة في الفهم والتفاهم أو رغبة في التواصل والتفاعل ولا يشكّل مسرحًا للسيطرة والإلجام أو حيزا للهيمنة وإملاء الشروط القهرية. بهذا التضامن أو الحوار يردم رورتي الفجوة الكائنة بين العقل الموضوعي المستقل عن أفراده والرغبات الذاتية أو الإرادات المتعالية في التمويه والتشويه. فهو يجمع بين الطموح إلى الموضوعية والذي يتلخّص في الحوار الدائم والاتفاق المفتوح وبين الرغبة الذاتية والخُلقية في إعادة الاستكشاف والابتكار. فضلاً عن ذلك، ينحو التضامن صوب تنمية الحسّ العملي والحساسية الذوقية والفنية والتي ظلّت في الغالب ثانوية مقارنة مع التدليل النظري والبناء الموضوعي. بتعبير آخر، ظلّ الفكر الغربي طيلة العصور السابقة مشدودًا إلى ما هو "خارج الذات" سواء أكان قانونًا كونيا أو ذاتًا سامية أو لغة عالمية، لم يحصد من خلاله سوى غياب الذات وتغييبها وانكشاف هذه المتعاليات كسراب أو وهم. التضامن هو الالتفات إلى ما هو "داخل الذات" ليس كرموز باطنية أو كنوز متوارية وإنما كاشتغال مستمر وإعادة ابتكار واستثمار يتبدّى في التورية الخلاّقة ويتعزّز بالتضامن لأن كل مهنة أو بحث أو تساؤل أو تأمّل هو نتاج اشتغال دقيق وعميق على الذات يتضاعف أو يتفاعل بالتضامن الجماعي والتفاهم المجتمعي. هكذا تصبح صورة الفيلسوف أو العالم أو اللاهوتي عند رورتي، أي صورة فردية في امتحان الذات وامتهان الوظيفة ولا تشكّل أبدًا نموذجًا في قول الحقيقة أو امتلاك القيمة. لأنّ الصورة الأقنومية أو التقديسية للفيلسوف أو العالم أو اللاهوتي آلت إلى ما آلت إليه البشرية في عصورها المتعاقبة من دمار وخراب أو فاشية وعنصرية. فلا يمكننا، حسب رورتي، أن نرى في الروائع والفنون والآثار

والآداب والسياسات والفلسفات والمعتقدات معايير في قول الحق أو التدليل على الحقيقة وإنما منتجات خاصة وفردية وحميمية ترتبط بالحدث ولا تنفك عن النطاق كما أنها تلتصق بالجسد ولا تنفصل عن السياق.

# -III-

# ريتشارد رورتي واللعبة النقدية
# حوار وسجال

نودّ في هذه الدراسة الحديث عن العلاقة المرنة وأحيانا الخشنة بين ريتشارد رورتي ومحيطه المعرفي. لعلّ العلاقة الصعبة بين كتاباته والبيداغوجيا العلمية الجديدة (صوكال) تثير الانتباه أكثر من العلاقات الحيوية بين الفكر النيوبراغماتي لدى رورتي وفكر ما بعد الحداثة كما تمثله التفكيكية وخصوصًا فيما يتعلّق بالكتابة والتفكير الحرّ واللعبة اللغوية. فضلاً عن ذلك ارتأينا إدراج علي حرب كطرف في المعادلة النقدية فيما يخصّ المهنة الفلسفية ودور الفيلسوف نظرًا للتقارب الموجود بين تحويلية الفيلسوف اللبناني ونيوبراغماتية الفيلسوف الأميركي.

## نسبوية أم علموية: رورتي وصوكال

في نقدهما للنزعة النسبوي، لم يتطرّق ألان صوكال وجون بريكمون إلى ريتشارد رورتي، لكنهما أدرجا فلسفة ما بعد الحداثة عمومًا والتي يحتفي بها ويكتب عنها الفيلسوف الأميركي. وهو أحد الذين تبنّوا هذه الفلسفة النسبوية والتي كانت محلاً للنقد في كتابهما المشترك **"أشراك فكرية"** (منشورات أوديل جاكوب، باريس، 1997) حيث أحدث ضجّة إعلامية في الأوساط الفكرية والأكاديمية. أهمية الكتاب تكمن في إعادة النظر في العالم المبهم المبعثر لفكر ما بعد الحداثة الذي هاجم، حسب صوكال، تراث الأنوار والعقلانية، لكن، بحُكم التخصّص العلمي للكاتبين، الدوافع الأنطولوجية والقضايا الخُلقية في ما بعد

الحداثة لا يمكن تلخيصها في استعارة فاحشة للقضايا العلمية وتطبيقها على حقول إنسانية واجتماعية. نودّ الحديث عن مسوّغات النقد المنهجي الذي تبنّاه صوكال وبريكمون في إعادة النظر في التأسيسات النظرية للفكر الغربي المعاصر وإعادة الأمور إلى نصابها وسياقها بعدما استفحلت الساحة الفكرية والثقافية بالخطابات المبهمة والتحليلات الهرمسية دون برهنة منطقية أو تفسير عقلاني. ونتساءل بعد عرضنا لآراء صوكال وبريكمون عن موقع رورتي في هذه الحلبة الفكرية التي ظهرت عقب نشر الكتاب.

أقدم صوكال سنة 1996 بنشر مقالة مبهمة عنوانها "اختراق الحدود: نحو هيرمينوطيقا تحوّلية لميكانيكا الكوانتا" في إحدى المجلاّت الأميركية التي تهتمّ بالدراسات الاجتماعية والإبستمولوجية للمعرفة العلمية وهي دراسة تنطوي على معادلات فيزيائية ورياضية تمّ عرضها بأسلوب فلسفي وأدبي وبالاعتماد على مراجع لفلاسفة لهم صيت ذائع في الولايات المتحدة. هدف صوكال من هذه المقالة هو تبيان أوجه الإبهام والمفارقة في استخدام عناصر علمية بحتة في التدليل على مفاهيم فلسفية أو أشكال أدبية. والنتيجة هي كتابة فقرات ذات محتوى علمي وذات شكل فلسفي أو أدبي، لكنها خالية من المعنى تتخذ معناها في تنميقها بالذات أي في شكلها المجازي والسوفسطائي والخطابي المبالغ فيه. هكذا يجد المتلقّي نفسه أمام صروح عجيبة في تركيبها توهم بنظريات علمية أو فلسفية لكنها مجرّد تركيبات لغوية أو لفظية لا تعبّر عن حقيقة ولا تدلّ على واقع ولا تحتمل دلالة.

تشبه هذه الصورة الوظيفة السحرية أو الكهنوتية عند القدماء الذين اتخذوا من الكيمياء وسيلة في إظهار القدرات الخارقة والعجائب المبهمة قصد بسط الهيمنة على المريدين ونشر الألقاب والنجومية بين المعجبين. حسب بريكمون، يستخدم الفكر المعاصر الطريقة نفسها بالسطو على معادلات تقنية أو لغات رمزية بحتة لا يفقهها الفلاسفة ويعمد هؤلاء إلى إدراجها في لغاتهم المبهمة ومصطلحاتهم الفلسفية. فهي طريقة "سحرية" مبنية على اللّف والحجب أو الترميز والإبهام يعتبرها القارئ أو المتلقّي دقيقة أو عميقة ولكنها مجرّد أفكار بائسة، خالية من

المعنى وتفتقر إلى البرهنة ومنمّقة بعناصر علمية وأدبية وفلسفية مقتطعة عن سياقها العلمي البحت.

فضلاً عن ذلك، تناولت مقالة صوكال بالنقد والفضح الفكرة التي تقول أنّ الواقع الفيزيائي هو مجرّد بناء لغوي واجتماعي ولا وجود لهذا الواقع الذي تصفه المعادلات أو تقبض عليه في رموز رياضية وجداول فيزيائية. كما أنه يعارض الفكرة التي تعتبر المعرفة العلمية مجرد "سرد" narration مثلها مثل أيّ معرفة فلسفية أو أدبية وهو ما يذهب إليه رورتي في نقده للموضوعية العلمية. فهي مجرّد بناء ألسني أو رمزي أو اصطناعي أعجز ما تكون عن تقديم وصف دقيق وموضوعي حول ماهية الواقع الفيزيائي. ويلاحظ صوكال أن تنامي النزعة النسبوية هو نتاج أفول الوضعية المنطقية من جهة وانتشار ساحق لأعمال بول فايرباند وخصوصًا توماس كوهن حول اجتماعية المعرفة العلمية في حديثه عن سيرورة العلم من اللحظة السوية إلى الأزمة ويكون النموذج paradigme هو معيار التبدّل والتحوّل كجملة معتقدات أو تقاليد أو تصوّرات يحملها الفاعل العلمي/الاجتماعي في مؤسسته العلمية. أي أنّ التبدل في النموذج ليس في الغالب نتاج الطبيعة التي تقدّم أوصافًا عديدة حول ماهيتها في شكل فرضيات وتجارب وإنما هو نتيجة العلل السوسيو- تاريخية أو المعتقدات الرمزية والخيالية التي يتداولها المجتمع العلمي.

وفي حديثهما عن ما بعد الحداثة، يلاحظ صوكال وبريكمون أن تأثير هذه الموجة الفكرية كان سلبيا في ثلاث نقاط: (1) ضياع الوقت في العلوم الإنسانية، لأن انفتاح الخطاب على السرد اللانهائي والخيال واللعبة وأحيانا العبث آل إلى انحصار هذه العلوم وعدم تطوّرها وفق معايير معرفية صارمة ومثمرة؛ (2) الغموض الثقافي الذي روّج للخرافة واللامعقول إلى درجة أنه لا فرق بين المعرفة العلمية التجريبية والرياضية والمعرفة الأسطورية التي تتجسّد في الملاحم والأساطير والرجم بالغيب كما سلّم بذلك بول فايرباند؛ (3) على المستوى السياسي هو إضعاف لليسار الذي طالما حمل قيم التقدم ورموز العقلانية والأنوار والذي ينتمي إليه صوكال وبريكمون. يوافق صوكال ما ذهب إليه فايرباند في أن المعرفة العلمية

(وحتى الفلسفية) لا تتّبع معايير صارمة وعالمية وليس لديها برنامج موحّد يضمن وحدتها وتماسكها وأنّ كل شيء مسموح به في التفكير العلمي بما في ذلك الحُلم والخيال، لكنه يرى بأن فايرباند أخلط بين الاكتشاف العلمي والإثبات أو البرهنة لنظرية. فالاكتشاف لا يخضع إلى معيار بل هو مفتوح أمام الخيال أو الظنّ أو التأمّل. أمّا البرهنة فهي رهينة الملاحظة الدقيقة ثم التجريب ثم الامتحان النظري حتى تستوفي شروط موضوعيتها.

تفاديًا للإبهام والغموض الذي يميّز كتابات ما بعد الحداثة، يطرح صوكال وبريكمون قواعد أساسية في الممارسة الفكرية:

1- أن نكون على علم ووعي بما نقوله ونعبّر عنه ونتفادى التعبير الغامض أو استسهال الأفكار.

2- ليس كل ما هو مبهم هو "عميق" أو "هام". ينبغي التمييز بين الخطابات الصعبة الناتجة عن صعوبة الموضوع في حدّ ذاته وبين الخطابات المبهمة التي تحجب عمدًا لا عقلانية التحليل ولا معقولية الموضوع.

3- ليست المعرفة العلمية نصًا من المجازات أو شبكة من الاستعارات قابلة للتطبيق أو الاستعمال في السياقات الأخرى (في العلوم الإنسانية مثلاً). تتمتّع اللغة العلمية بدقّة صارمة في سياقها بحيث يصعب استخدامها في مواطن أخرى. واستخدامها لا يخلو من تعسّف واعتباط خصوصًا عند المشتغلين في حقل العلوم الإنسانية الذين ليس لديهم تكوين علمي بحت ولا يفقهوا معنى ما يستخدمونه من معادلات أو ألفاظ تقنية (اللايقين، الانفصال، الكاوس أو اللانظام، النسبية، إلخ) لأنها تختلف عن الدلالة المتفق عليها أو المعنى المبسَّط والمعروض في المعاجم أو الكتب المدرسية.

4- تفادي محاكاة العلوم الدقيقة. العلوم الإنسانية لها مناهجها وبرامجها ونماذجها وليست محتاجة إلى قوانين أو أطر خارج عنها تدعّم بها قضاياها وحقائقها. وهنا يلتقي صوكال وبريكمون مع هانس غادامير الذي انتقد طموح العلوم الإنسانية في الحصول على درجة "العلمية" و"الموضوعية" كما تجسّد عند دلتاي ومدرسته. الفهم في العلوم

الإنسانية له نطاقه الثري والمثمر ولا يتساوق أو يتقارن مع الفهم في حقل العلوم الدقيقة. وكان غادامير على حقّ عندما اعتبر فشل العلوم الإنسانية وتأخرّها في ساحة المعارف هو بحثها الساذج والانتحاري عن فهم دقيق وموضوعي على غرار علوم الطبيعة، بينما الفهم في العلوم الإنسانية يشكّل بُعْدًا تأوليًا غنيًا استبدلته هذه العلوم بتفسير علمي هو مجرّد مضيعة للوقت وضياع للأهمية أو الدور الذي تؤدّيه هذه العلوم في حقل التجربة الإنسانية.

5- مقاومة النجومية والهيمنة. إذا أرادت العلوم الإنسانية أن تكتسي بدور هام وحضور فعّال، فيمكنها استثمار المبادئ المنهجية في علوم الطبيعة وليس الاستحواذ على النتائج النظرية المجسَّدة في معادلات ورموز أو نصوص وقوانين. فينبغي أن تبني إطارها المعرفي تبعًا لحقيقة القضايا التي تعالجها والمرتبطة بوقائع تاريخية وأحداث اجتماعية وليس الإشارة بالبنان إلى أقطاب الفكر أو عمالقة الفلسفة وكأنهم أنبياء أو أولياء معصومون لا يمسّهم الشطط ولا يعتريهم الشكّ.

6- التمييز بين الشك المنهجي والشك الراديكالي. فالشك المنهجي مهمّ ومستحبّ لأنه يعيد النظر في التجارب والأفكار للوصول إلى نتائج متماسكة وصارمة، أمّا الشّك الراديكالي فهو يسعى إلى تقويض أسس المعرفة العلمية، لأنه إذا كان يستحيل معرفة الواقع الفيزيائي، فالعلم الدقيق لا جدوى منه ولا يعدو مجرّد "حكاية سردية" لوقائع عديمة الوجود.

تهدف هذه القواعد التي أدرجها صوكال وبريكمون كما سلف الذكر إلى إعادة الأمور إلى نصابها بعدما غمر الخطاب الراديكالي والخطابة المنمّقة الساحة الفكرية وعزوف الكُتّاب عن الكتابة الواضحة والبرهانية واستسلامهم للكتابة المبعثرة والغامضة لا يفقهوا دلالتها مضلّلين بها أنفسهم وغيرهم ولا يلتمسون هدفًا أو مبدءًا وإنما يسيرون خبط عشواء يمينا .ويسارًا دون معايير أو أهداف. وهذا النمط من التفكير في غاية الخطورة حسب صوكال وبريكمون لأنه فضلاً عن خروجه على المعايير ومناهضته للأصول والنماذج (وهو ما يُسمّى خطأ

بالفوضوية)، فإنه لا يلتمس أي هدف ولا يهدف إلى أيّ بناء ولا يبني أيّ نسق محكم ولا ينسّق أي بنية أو أجزاء. وهو ما يمكن أن ينعكس سلبًا على مصير العلوم الإنسانية والفلسفة والأدب إذا سارت وُفق هذه الفوضوية، لأنها لا تهدف إلى التّطوّر والبحث والنقد وإنما فقط التيه والحيرة والسير اللانهائي. لكن يبدو أنّ الصرامة المنطقية أو البيداغوجيا العلمية لدى صوكال وبريكمون تحاكم ما بعد الحداثة انطلاقا من معاييرها وحلبتها، لكنها تتجاهل أن هذه الفلسفة هي أبعد ما تكون عن التبعثر والفوضى والعماء وإنما مجرّد مقاربة جديدة للواقع البشري واستعمال مغاير للغة مختلفة ترى التجربة الإنسانية من أوجه أخرى لم يسبق للعقل أن وضع متاعه النقدي فيها. ما بعد الحداثة هي رؤية ما انعدم رؤيته في حقل الرؤية بالذات وما استحال إدراكه في الحداثة. فهي لا تتنكر لقيم العقل والحرية والتّقدّم والأنوار وإنما ترى ما يقبع في هذه القيم من أوجه اللامعقول والهيمنة والتقهقر والظلامية والتقليد. فليس كل ما يقدّم نفسه على أنّه الخير المطلق هو كذلك في مقابل الشرّ المحض، لأن ما بعد الحداثة لا تعترف بهذه الثنائيات المانوية وإنما تستنبط من كل شيء نقيضه أو الوجه المتواري والمستبعد.

ما علاقة رورتي بالبياغوجيا العلمية كما يمثلها صوكال وبريكمون؟ هل صحيح أنّ رورتي ينتمي إلى هذه الفئة الفوضوية التي تكتب دون هدف وتسطو على نتائج العلم في بناء الأفكار الفلسفية والأجناس الأدبية؟

الملاحظ أن رورتي، بشهادة نُقّاده، كاتب بارع في الأسلوب وخارق في الفكرة. كتاباته عبارة عن أروع درس في البيداغوجيا والكتابة المتأنية والمتأملة والنقدية. ما حاول رورتي تبيانه وتفكيكه هو أنّ "التأسيسات" الفلسفية للثقافة الغربية مُنيت بهزيمة و لم تعد تفي بطموحات وآمال الإنسان المعاصر. لا شكّ أنّ قيم الأنوار والتقدّم عبارة عن إرث تاريخي وثقافي لا يُستغنى عنه، لكن اكتشاف عوالم وفضاءات جديدة وإبداع أنماط جديدة في التعبير والتدبير والتماس أذواق جديدة في الرؤية والسلوك تتجاوز ما أقرته قيم الأنوار دون أن تتنكّر لهذه القيم. ما أراد رورتي قوله هو أننا نحيا عصرنا بكلّ سؤالاته ومعضلاته ومفارقاته. أمّا رؤية العالم أو طريقة الحياة التي تبنّاها الغرب من الإغريق إلى الأنوار لم تعد تفي

بآمالنا وآن الأوان لتغيير الأسئلة وصياغة الإشكالات والمصطلحات التي تعبّر عن رؤيتنا "المعاصرة" و"العصرانية" للعالم وللذات. وإذا كانت الفلسفة تمثّل أسمى معرفة في الثقافة الغربية منذ الإغريق، فإن الوجاهة هي مجاوزة هذه الفلسفة التي اتخذت هويتها في المسائل الميتافيزيقية والطرق التمثّلية والتأملية. أصبح هذا "الأساس" الميتافيزيقي الآن رجًّا ومتصدّعًا لا تقف على أرضيته قضايانا الفكرية والعملية خشية أن تهوى بالارتجاج المستمر لهذا الأساس الهش والعتيق. ولا يكمن الرهان فقط في استبدال أساس بآخر، وإنما مقاومة كل فكرة تنحو صوب التأسيس والتأصيل. وهذا لا يعني التحليق في الهواء أو السقوط في الحيرة والعدمية، وإنما بناء معرفة متنوّعة لا تنفكّ عن التّشكّل والتّحوّل وتقول الآمال والأحلام التي يعبّر عنها الأفراد والمجتمعات. فهي مجرّد تعبيرات أو إشارات أو عمليات لها فاعلية براغماتية ونفعية. وهنا يكمن الوجه النسبوي عند رورتي. لأن النسبوية تعني اقتراح مفاهيم أو عمليات أو استراتيجيات ذات جودة ومنفعة ولا يهم إطارها الأكسيومي بين الصحة والخطأ أو بعدها الأكسيولوجي بين الخير والشرّ أو الجمال والقبح. بتعبير آخر، النسبوية هي طريقة في التعبير الأنفع والسلوك الأنجع تفتح مجالات أخرى في مراجعة القيم أو تحسين الأحوال أو تقويم الأطوار.

مع ذلك يتفق رورتي وصوكال حول نزع الهالة المقدّسة أو نزع الأسطرة عن دور العالم أو الفيلسوف. إذا كان هدف صوكال هو تبيان الوجه الغامض والمبهم في الكتابات الفلسفية والأدبية التي تتكلم بلسان علمي بحت، يشتمل هذا الهدف أيضًا على نقد صورة العالم أو الفيلسوف كما تتجلّى للوعي الغربي. لأن استخدام الرّموز الغامضة والتقنيات العويصة والغائرة لا يخلو من نزوع في الهيمنة ببسط الألقاب ونشر الصور بين المريدين أو المعجبين. واستعمال الرموز الرياضية أو المعادلات الفيزيائية من طرف الفيلسوف أو الأديب وبشكل تعسّفي يخلو من أمانة ورويّة هو لإضفاء الشكل البطولي أو الكم المعرفي الهائل على الفيلسوف أو الأديب والذي يغدو في الغالب مجرّد معارف سطحية أو مفاهيم مبهمة لا يفقهها المتلقّي ويعتبر صاحبها متمكّنا من هذه الفروع العلمية وهو خداع صريح وجزافي للذات وللغير. فضل الكتابة الواضحة والمتأنية والبيداغوجية أنها تهدف إلى نشر

المعرفة وتوزيعها وإفادة الغير منها وتعبّر عن التواضع المعرفي الـــذي يتحلّــى بــه الكاتب بأن يتقيّد بنطاقه أو سياقه أو تناهيه ولا يضفي على ذاته صورة مزيّفـــة في اكتساب معارف كمية هائلة تدلو بدلوها في كـــل الفـــروع العلميـــة والأدبيـــة والفلسفية. لا يمنع طبعًا صوكال العالِم أو الفيلسوف بالاطلاع علـــى المعـــارف الأخرى تغني رأسماله النظري وتثري حقل رؤيته وتوسّع من إدراكاته، لكن إرادة التعلّم والبحث والسفر عبر المعارف المتنوعّة شيء وإرادة بسط الهيمنة والكتابة في كل شيء عن كل شيء هي مسألة أخرى. وهذا ما يحذّر منه أيضًا رورتي بمعـــنى كسر جنون العظمة ووهم الأستذة أو الوصاية المعرفية. لأن العالِم أو الفيلســـوف ليس أكثر عقلانية أو علمية أو عمقًا من أيّ كائن بشري يتمتّـــع بملكـــة العقـــل والتمييز كما يقرّر رورتي في كتابه "نتائج البراغماتية" وهو ما دفعه إلى إعادة النظر في مهنة التفلسف والصورة التي يكوّنها العالِم أو الفيلسوف عن ذاته.

## مهنة الفلسفة: رورتي وحرب

منذ سنوات ظلّت صورة المثقف أو الفيلسوف الهاجس المحوري في كتابـــات علي حرب. ولا نكاد نقرأ مقالاً أو كتابًا إلاّ ونقد المثقف حاضـــر صـــراحة أو ضمنًا. فإذا كان النقد قد طال دور المثقف في الثقافة الغربية كما فعـــل ريجـــيس دوبريه في فرنسا أو ريتشارد رورتي في أميركا، فإن هذا النقـــد أصـــبح ضـــرورة وسياسة في السياق العربـــي وهو ما قام به الفيلسوف اللبناني في إعادة امتحـــان دور المثقف ومساءلته من خلال الوظائف التي يمارسها أو الأفكار والقيم التي ينافح عنها أو المؤسّسات والهيئات التي يناضل فيها. كثيرة هي النصوص التي خصّ بهـــا علي حرب المثقف أو الفيلسوف[1] وسيكون اهتمامنا منصبّا على مقالـــة ممتـــازة

(1) أنظر: "الفلسفة بين شرط الإمكان وخرق الشروط" في الأختام الأصـــولية والشـــعائر التقدمية، ص145-149 (المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الـــدار البيضـــاء، 2001)؛ "الفلسفة والمدرسة" (ص85-96). و"الفلســـفة والحيـــاة" (ص159-168) و"مهنـــة الفيلسوف" (ص258-267) في الفكر والحدث (دار الكنوز الأدبية، بـــيروت، 1997)، "الفكر مهنة ودورًا" (ص153-177) في أوهام النخبة أو نقد المثقف (المركـــز الثقـــافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1998).

حول مهنة الفلسفة[1] والتي تتقاطع في العديد من الحقائق المدرجة فيها مع ما ذهب إليه رورتي في إعادة التفكير في وظيفة الفيلسوف. خلافًا للفكر القارّي الأوروبي حيث تشكّلت الصورة الأسطورية حول الفيلسوف والعالِم، يرى رورتي أن الفكر الأميركي يتعامل مع تقليد عريق يجعل من كل فكرة وظيفة ذات منفعة وكل عمل أو جهد سواء أكان فكريا أو يدويًا فهو "مهنة" يتعاطاها صاحبها على سبيل المتعة والمنفعة أو الجودة والإتقان. وهنا تتجلّى نهاية الفلسفة كتصوّر ميتافيزيقي أو تطابق برّاني، لتصبح في مفهوم رورتي عملية وبراغماتية. وقد استشعر رورتي هذا الفزع في الثقافة الغربية، حيث إذا أُعدمت الفلسفة تفقد هذه الثقافة علّة وجودها، نظرًا لأن التأسيس الإغريقي للفلسفة والإغلاق الميتافيزيقي مع هيغل جعل من هذه المعرفة أساس التفكير والتعبير أو التصوّر والتدبير أو البناء والتعمير. هذا الوهم يعالجه رورتي في مواضع عديدة من كتبه بنقد القبليات الأسطورية التي بُني عليها هذا الأساس المعرفي وهي الصورة الأقنومية للفيلسوف أو العالِم أو الدور النخبوي والاصطفائي للمثقف. فضلاً عن ذلك، إذا انعدمت الحقيقة كتطابق أو توافق مع الواقع، فإنّ كل مهنة أو ذات أو إرادة أو مؤسسة تبدع حقائقها كجملة سلوكات واتفاقات ومصطلحات تدير بها قضاياها وتدبّر بموجبها حياتها. فلا أفضلية بين الحقائق ولا أسبقية لدور معرفي على آخر. هناك فقط الكفاءة في الخيال والإبداع أو الجودة في الخلق والابتكار أو المنفعة في السلوك والعمل. بتعبير آخر، تبدع الحقائق المتنوّعة والمختلفة إمكانياتها من ذاتها خلافًا للمثاليين والوضعيين الذين يشيّدون الحقائق تبعًا لمبدأ خارجي سواء أكان عقلاً مفارقًا وميتافيزيقيًا أو قانونًا كونيًا ومتواريًا. هكذا تختلف الحقيقة في مفهوم رورتي لأنها تهتم بالبناء والصناعة ولا تصبو إلى اكتشاف مكنون أو متوارٍ أو إتّباع مبدأ أو قانون أو قاعدة.

نستشفّ هذه الأفكار التثويرية والنقدية في مقالة علي حرب عندما يقول "وغاية النقد إعادة الأمور إلى نصابها، بحيث يجري التعامل مع الفلاسفة بوصفهم

---

(1) علي حرب، الفلسفة بين حقائق المهنة وأوهام الرسالة، جريدة المستقبل، بيروت، الاثنين 14 آب 2000، ص18.

أصحاب مهنة كسائر الناس وكما هو شأن العاملين في جميع حقول المجتمع وقطاعات الإنتاج"، لأنه لا أفضلية لمهنة على أخرى كل مهنة تبدع حقائقها وتتبدّى حقيقتها في جودتها وعطائها وخصوبتها. يكتب علي حرب: "بهذا المعنى ليس الفيلسوف أجدر من سواه بتمثيل الحقيقة والانتساب إليها. بل هو شأنه شأن كل فاعل منتج في حقل عمله، إنما هو مبدع للحقائق". وإذا كان كل فاعل اجتماعي يبتكر حقائقه تبعًا لسياقاته ووظائفه أو كينونته وتاريخيته "فإننا نتوقف عن الاعتقاد أن علماء اللاهوت أو الفيزيائيين أو الشعراء أو الحزب أكثر عقلانية أو علمية أو عمقًا من أيّ شخص"[1] كما يقرّر رورتي، لأن الحقيقة ليست امتلاكًا أو استحواذًا، وإنما هي إبداع وابتكار تبعًا للخبرة والحسّ العملي. يقول علي حرب "ولهذا فإنه من قبيل الادّعاء اعتبار الفلاسفة أنفسهم أهل العقل أو الناطقين باسمه"[2] وإذا كانت الحقيقة مسألة تعاقد وليس قضية تأسيس، فليس هناك معيار عالمي أو قاعدة صارمة ينبغي إتّباعها لبلوغ هذه الحقيقة[3]. المنهج ضروري لكنه غير كاف لأن وراء الأورغانون المعرفي أو الآليات التقنية والاصطلاحية، هناك الممارسات التهكمية والأذواق الفنية والحدوس الخلاّقة. بتعبير آخر، لا يبحث الفيلسوف عن قانون خارج ذاته ليستحكم ما هو في الداخل وينتظم ويتناسق ولكنه يبدع إمكاناته في ذاته تبعًا للضرورة والمنفعة وتصبح مهنته ممارسة نقدية وعملية ذوقية أو جهد فكري ونظري وحلبة للمجابهة والابتكار: "في ضوء هذا الفهم، يقول علي حرب، لا تعود الفلسفة مجرّد معرفة، وإنما تصبح بوصفها خلقًا وإنتاجًا، لعبة ومتعة، بقدر ما تمارس كازدهار واستحقاق". ويعتبر رورتي أن كل ما هو رهين المبدأ أو قيد القوى الخارجية هو ضدّ البناء الذاتي كعلاقة فنية وذوقية في الذات وبالذات. إذا كان ثمّة حقيقة يمكن البحث عنها فهي ليست في الأعماق العرفانية بالتزام الطرائق والسلوكات الصارمة (كما يفعل

---

(1) ريتشارد رورتي، نتائج البراغماتية، المرجع نفسه، ص55؛ أنظر أيضًا: رورتي، العلم والتضامن: الحقيقة بدون السلطة، المرجع نفسه، ص11.

(2) أنظر أيضًا: علي حرب، الفكر والحدث، المرجع نفسه، ص258.

(3) ريتشارد رورتي، نتائج البراغماتية، المرجع نفسه، ص63.

المثالي). وليست في الآفاق الطبيعية بالتماس قوانين كونية (كما هو حال الوضعي) وإنما في الممارسات الذاتية المنتجة للخبرة والكفاءة ولقيم المتعة والمنفعة. يكتب علي حرب: "غاية القول ليس الفلاسفة أولى من سواهم بالقيم المتصلة بالحقيقة والعقل أو بالحرية والعدالة. ولا مسوّغ لهم يعطيهم الحق في ممارسة الوصاية على الناس باسم هذه القيم. فهُم في النهاية فاعلون اجتماعيون، شأنهم شأن العمال في أيّ قطاع أو حقل من حقول المجتمع، أي يساهمون في عملية التغيير أو التنمية من خلال أعمالهم ونتاجاتهم". بنفس النبرة أو الإيقاع يكتب ريتشارد رورتي "إننا محتاجون دومًا إلى الفلاسفة ليس كأنبياء أو مخلّصين ولكن فقط كمفسّرين ومستشارين"[1]. إذا كانت الفلسفة مهنة وإذا كانت الحقيقة موطن كل فرد أو عامل على سبيل الابتكار والافتكار، فلا مسوّغ للفلاسفة بأن يحتكروا الحقيقة أو يقدّسوا المهنة. إنما الحقائق سلوكات وممارسات وابتكارات ولا يخلو فضاء أو مساحة من هذه العقول العملية.

## اللعبة اللغوية وصناعة المعرفة: رورتي بين دريدا وغادامير

إذا كان ثمّة ممارسة فكرية يمكنها أن تجمع بين التفكيك والتأويل فهي بلا شك نيوبراغماتية ريتشارد رورتي. لا يتعلق الأمر بتوفيق أو تلفيق، لأن الطابع العملي والبراغماتي لفلسفة رورتي يتحاشى السقوط في السجالات القارية حول "ميتافيزيقا الحضور" أو "التمركز العقلي" أو "مشكل المعنى" وكل السجالات التي افتتحها الفلاسفة المعاصرون من نيتشه إلى دريدا مرورًا بهايدغر وغادامير. تتجاوز الفلسفة العملية كما يفهمها أو يمارسها رورتي هذه المناقشات أو المناظرات ولا يتوان عن استهجانها داعيًا إلى تغيير الأسئلة والانفتاح على العقل العملي أو الممارسة الفكرية كمشاركة فعلية في الحوار والمحادثة أو صناعة معرفية تنطلق من "ما نحن عليه بالذات" نحو "ما يمكن أن نتصف به أو نتغيّر نحوه". في كتابه "العلم والتضامن: الحقيقة بدون السلطة"، يناقش رورتي أطروحات دريدا والمدرسة التفكيكية عمومًا التي قامت بـ "نصنصة" التجربة الإنسانية وهدم الجدار المنيع الذي كان يفصل

(1) رورتي، العلم والتضامن، المرجع نفسه، ص13.

الفلسفة عن الأدب[1].ظلّت قراءة رورتي لدريدا في هذا النص وفيّة للكتابة الفلسفية كما يُمارسها صاحبنا وهي اعتبار كل معرفة نوعًا من "السرد" أو "جنسًا أدبيًا" يتعاطى مع اللغة كينونة ورمزًا ومجازًا وليست فرعًا منطقيًا همّه البحث عن التوافقات بين المنطوقات ومرجعيتها الخارجية. هناك نوع من "المرجعية الذاتية" auto-référence كما لاحظ هيلاري بوتنام في التّصوّر التفكيكي للنص ولا عجب إذا كان منطلق هذا التّصوّر هو "لا يوجد ما هو خارج النص" وسوف نرى أن اللعبة اللغوية عند رورتي تستجيب لهذا الإيقاع بعدما أصبحت الثقافة الغربية المعاصرة ثقافة "نص" أو "لغة" تبحث عن مرجعيتها في ذاها وفي استحكامها أو كينونتها بالذات ولا تبالي بالحقيقة المادية أو الماهوية للأشياء بحثًا عن مبدأ أكسيومي أو قيمة أكسيولوجية. هذا ما لاحظه رورتي في معرض قراءته لنيتشه وهايدغر ودريدا حيث أصبح العمل الفكري مجرّد ابتكار لغات أو خطابات أو أشكال في التعبير تقطع صلتها مع الثنائيات المانوية التي انحبس الفكر الغربي فيها ومع دوافع التأسيس على قاعدة ميتافيزيقية (ثابتة وساكنة) أو متعالية (ذاتوية وتمركزية). وتدلّ عملية الصّهر بين الفلسفة والأدب كما أقدم التفكيكيون على فعلها، حسب رورتي، على نهاية الفلسفة كبرهنة منطقية أو مطابقة ميتافيزيقية وبداية الكتابة الفسلفية المتحرّرة من العقود والعقائد وتمزج المفهوم بالأسلوب أو الفكرة بالمجاز أو التفكير بالسرد لتغدو، كما يقرّر رورتي مرارًا، مجرّد جنس أدبي أو لعبة ألسنية[2]. لكن لا توقف صاحب "نتائج البراغماتية" عند عرض مفهوم دريدا للاختلاف، لكنه ينتقد نمط الكتابة عنده والذي يظلّ سجين إعادة النظر أو الترميم أو التطعيم أو التعميق أو التدقيق والذي آل غالبًا إلى هاجس عُصابي في رؤية المقولة من كل جوانبها والذهاب إلى أبعد ممّا تفصح عنه أو إلى جدّية في الطرح والمعالجة إلى حدّ الإطناب والمبالغة. لأن الرهان حسب رورتي ليس هو إعادة إلباس المفاهيم القديمة حُلّة جديدة وإنما القطيعة الجذرية مع كلّ ما فكّر فيه القدماء أو اتّخذوه أساسًا أو مبدءًا لهم وخصوصًا نوازع التطابق مع حقائق خارجية سواء أكانت لاهوتية أو أسطورية أو

---

(1) المرجع نفسه، ص87.

(2) أنظر: كلود موريلا، ريتشارد رورتي وخطاب ما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص26.

طبيعية. لا يخفي رورتي إعجابه بمفهوم ڤتغنشتين حول الفلسفة، بمعنى ضرورة تنمية وتطوير الطابع "العلاجي" في هذا الفرع المعرفي وليس مجرّد بناء فوق بناء. يدعو رورتي إلى تنمية الحسّ العلاجي والتشخيصي عند الفيلسوف، لأنّ هذا العمل يتيح له مجاوزة الأسئلة العميقة التي ورثها الفكر الغربي المعاصر عن جذوره وأصوله الإغريقية ومعالجة الإشكالات والمعضلات تبعًا لما يبدعه الإنسان من حقائق أو ما يصوغه من تعبيرات أو ما يشكّله من عمليات أو ما يمارسه من وظائف. ويبقى رورتي، على غرار دريدا أو فلاسفة التحليل، متمسّكا بالطابع "النّصي" أو "الخطابي" للمعرفة الغربية، لأنه بعد أفول التمثّل ونهاية اللاهوت وموت الإنسان، لم يبق على مسرح الوقائع سوى الخطابات أو اللغات قصد تشريحها أو تشخيصها. هكذا يلتحق رورتي بالفلاسفة الذين جعلوا من الثقافة الغربية مجرّد "نصّ" للتحليل أو "خطاب" للتأويل أو "علامة" للسبر والبحث. وهذا النص أو الخطاب كبديل عن الإنسان أو التمثّل أو المدلول لا يحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاته محقّقًا بذلك "مرجعيته الذاتية" ويحيل دوما إلى نفسه في سيرورة لانهائية. وجاءت هذه المرجعية الذاتية نتاج عدم معرفة العالم أو الواقع في ذاته أو ماهيته ويستحيل معه التماهي أو القبض على دلالته أو الإشارة إلى أجزائه. يتحوّل الواقع إذن إلى لغة تحيل دومًا إلى ذاتها وتكمن معقوليتها أو علّة وجودها في "لغويتها" بالذات دون الإحالة إلى علّة قصوى أو عالم خارجي. ولم يتردّد رورتي في اعتبار الإنسان كائن لغوي متبعًا خطى أرسطو وغادامير في أنّ البعد اللغوي في التجربة الإنسانية يكتسي أهمية كبرى ويختزل الإنسان إلى مجرّد كائن ألسني أو حيوان ناطق: "ليست الكائنات البشرية سوى مصطلحات متجسّدة"[1]. فاللغة تؤسس الإنسان وهذا الأخير أبعد من أن يتحكّم في هذه اللغة. وتتجسّد تجربته الإنسانية كجملة من التجارب أو الرغبات أو الإرادات بمعنى فصول لغوية أو تجزيئات ألسنية لا تستنفد ما تريد اللغة قوله أو التعبير عنه[2]. فتتبدّى اللغة كجملة آليات أو مصطلحات ذات أهداف عملية

---

(1) ريتشارد رورتي، المحايثة والتورية والتضامن، آرمان كولين، باريس، 1993، ص130.

(2) محمد شوقي الزين، عالمية الفكر التأويلي عند غادامير (بالفرنسية)، مجلة Res Publica، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، عدد25، حزيران 2001، ص5.

واستعمالية وليس كتمثّلات نفسية أو تصوّرات متعالية. على غرار غادامير، تؤول براغماتية رورتي إلى مجرّد "مثالية لغوية" أو لعبة خطابية يستحيل معها الانغلاق أو التماهي أو التطابق وإنما حلبة للمجابهة أو مسرح للفعل والعرض والأداء أو مختبر للتجربة والتلقين والإتقان[1].

جاء تحبيذ رورتي للتجربة اللغوية نتيجة الانتقال من الابستمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا أو من التفسير العلمي والتقني إلى التأويل اللغوي والأنطولوجي. فلا يمكن بناء معرفة يقينية بالواقع الطبيعي أو البشري وعوض التمادي في بناء هذه المعرفة المستحيلة، آن الأوان، حسب رورتي، لتغيير المحاور والإشكالات والالتفات إلى التأويل بعدما فشل التفسير في توجيه خبرتنا نحو اليقين والمطابقة: "إن التأويل يعبّر عن أمل هو أنّ الفضاء الثقافي المتحرّر بعد زوال الابستمولوجيا لا يمكن ملؤه أو شغله"[2]. وفضل التأويل هو تنبيهنا بالتناهي الذي يميّز طبيعتها البشرية وانخراطنا في تراث أو تاريخ يصعب معه وصف الحقائق كماهيات أو جواهر، لأن الأشياء لا تتبدّى في حقيقتها وشفافيتها، وإنما تظهر ملتبسة وراء حُجُب سميكة وعلاقات متداخلة وعوامل غائرة. هكذا تصبح المعرفة عبارة عن شكل من أشكال الخلق والابتكار وليس وسيلة أو طريقة في اقتناص الحقيقة. وتتساوى المعارف كلها في هذه الإرادة الإبداعية ولا وجود لمعرفة متميّزة تنفرد عن سواها بالقبض على الحقيقة أو وصف الواقع كما يبدو في ماهيته أو التّدليل على قانون كوني. هناك فقط الصناعة المعرفية كجملة خبرات عملية أو مهارات براغماتية ينتفي معها هاجس المطابقة أو حمّى الحقيقة كما تبدو في ماهيتها. وتحيل الصناعة المعرفية كما أسلفنا إلى ما يُسمّيه الفلاسفة الألمان (من دلتاي إلى هابرماس مرورًا بغادامير وآپل) بـ "التكوين الفكري" Bildung أو المعرفة بوصفها تكوينًا أو تشكيلاً أو صناعة أو عملية إضفاء الأشكال على المواد المعرفية. فهي تغدو، باختصار، مجرّد

---

(1) كلود موريلا، ريتشارد رورتي، المرجع نفسه، ص79.

(2) ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، منشورات جامعة برينستون 1979، ص325؛ أنظر أيضًا تعليق جياني ڤاتيمو حول العلاقة بين الابستمولوجيا والهيرمينوطيقا كما يعرضها رورتي في: جياني ڤاتيمو، ما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة للفلسفة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس- بروكسيل، 1997، ص82 – 84.

بيداغوجيا في طريقة التفكير وعملية التعبير ومهارة التدبير لتستحضر هذه الفلسفة التي طالما غيّبها الفكر الغربـي (مفضّلا الخروج عن تاريخيته عبر المسائل الميتافيزيقية) والمسمّاة "الفلسفة العملية". فضل هذه الخبرة العملية هي العناية بالذات بعدما غدت طيلة تاريخ الثقافة الغربية سجينة الموضوع والموضوعية. لا العناية بالذات تصبح فقط ممارسة ذاتوية أو نفي للموضوعية (لأنه لا مجال للحديث عن الموضوعية بعدما تعذّر وصف الموضوع في ماهيته لتغدو حقيقته مجرّد علاقات وإرادات ورغبات) وإنما فنّ في الاشتغال على الذات وتقنية أو مهارة في تركيب التجارب أو توجيه الأذواق والإرادات أو إضفاء المعنى والمعقولية على الآفاق والرغبات. إنها شكل من الأشكال الممكنة في وصف الذات والتّعرّف إليها عبر تجاربها ومخيالاتها أو مصطلحاتها ورموزها. فهي عملية محايثة وتقنية لا تهدف إلى المأسسة أو التأسيس ولا تصبو إلى الحقيقة أو التحقيق وإنما كيفية الاشتغال على التجارب الذاتية والطريقة التي يُجابه بها الواقع بكل ملابساته ومعضلاته. هكذا يتفق رورتي مع غادامير ودريدا في طريقة اللعبة والصناعة أو كيفية تحويل إراداتنا وآمالنا إلى "لغز" Puzzle يصنع الذات بناءاً على تجاربها المتعدّدة والمختلفة في مشهد فني وذوقي ويضفي على وجودها الدلالات المتقلّبة أو المتحوّلة يستحيل معها الإغلاق المعنوي أو المطابقة المطلقة.

# جاك دريدا
# وميلاد النص

-I-

# التفكيك: على هامش المعنى والحضور

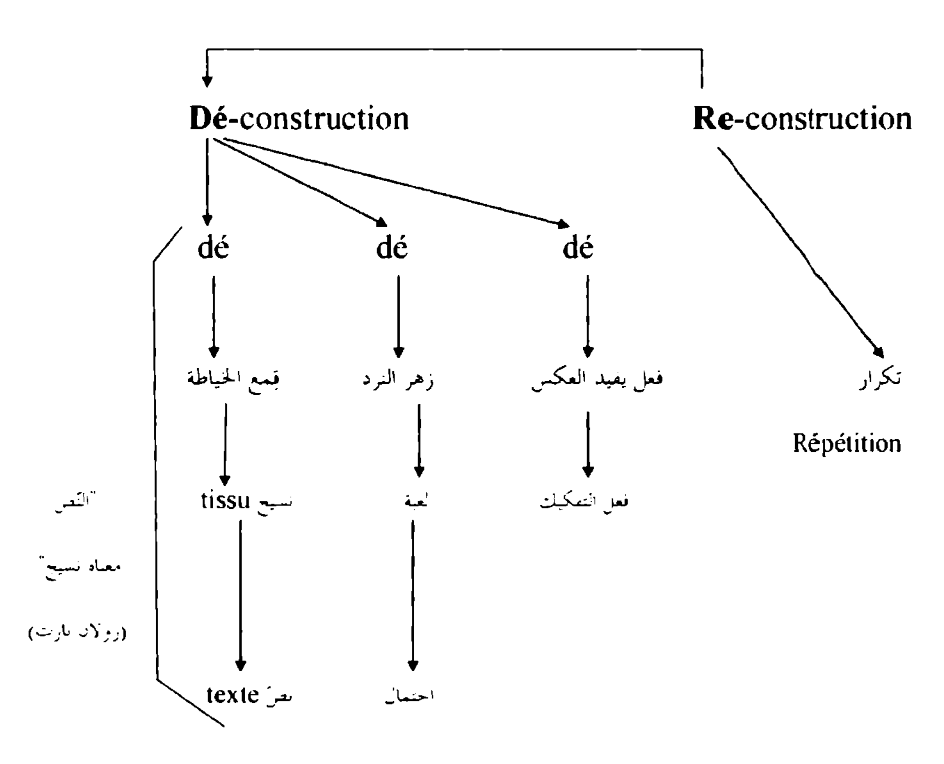
تجلّت الميتافيزيقا (كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثّة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية) كفلسفة في "الحضور" (حضور المعنى وتمثّله أمام الذات، حضور الإحساس للجسد، حضور الوعي لذاته....) وكمبحث وجودي عن مبدأ أوّلي وقاعدة أصلية لكل خطاب. فالأسئلة من قبيل: كيف نفكّر بـ "الاختلاف؟ كيف نفكر "في" الاختلاف؟ وكيف أنّ تفكيرنا "هو" اختلاف؟ هي نتاج قراءة دريدا لهُسّرل (وقراءاته لهيغل ونيتشه وهيدغر وفرويد ودو سوسور) ومفهومه للعلامة. فهذه الأخيرة مركّبة من مفهومين: التعبير والإشارة باعتبارهما رابطان يدلاّن على شيء ما. فالتعبير هو "إرادة القول" وكعلاقة ترتبط بالموضوع المثالي، فهو ذو طابع "جوّاني". طبيعة الإشارة هي طبيعة "خارجية" ما دامت تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج الأنا، خارج الوعي. وما دام التعبير هو التعبير "عن شيء ما"، فالخارج le dehors الذي يمتدّ إليه ويُسند إليه المعنى الكائن في الداخلle dedans، ليس هو العالم أو الطبيعة وإنما هو الوعي كحضور، هو التفكير وموضوعه المتضمَّن فيه، هو القصد "المعبّر عنه". الإشارة هي "الدال" عن حقيقة خارجية والتعبير هو "مدلول" حقيقة باطنية. الحضور الممتلئ للوعي هو جعل الحقيقة الخارجية بين قوسين وتعليق حُكم الإشارة épokhè. ولنفترض أن هذا الحضور الممتلئ للوعي في اللحظة الراهنة هو صوت داخلي أو نداء باطني أو صدى جوّاني فإنّه لا يوصل خارج ذاته أيّ شيء لأنه مستغرق في التّمثّل والتّخيّل. فهو "إرادة القول" كمناجاة باطنية بحتة le vouloir-dire comme soliloque.

"يكسّر" هذا النوع من التصوير الفني والفينومينولوجي العلاقة الكائنة بين التعبير المنطوي في الداخل والإشارة المنبسطة في الخارج. فكلّ ما تتمثّله الذات له خاصية التّكرار Re-présentation comme Répétition وما تتمثّله الذات هو مجرّد "مثاليات" لا تنفكّ عن العودة والرّجوع. من هنا كان تاريخ الميتافيزيقا هو "استحضار المُثُل" واستعادة "الأصل المفقود". وحركة الاستعادة أو الاستحضار تقع هنا والآن أي في الحاضر الممتلئ، في الحاضر كزمان لمح البصر أو بدء مطلق أو انزياح متخلّف أو انفصال مختلف أو أثر متجذّر. فالحاضر كحضور مملتئ يمكن التفكير فيه على أساس أنه "انثناء" حركة التكرار. فكلّ ما يتكرّر، يتكرّر هنا والآن، لا يرجع إلى الخلف ولا يتقدّم إلى الأمام. وهذا حال الصوت، القبلي الجوّاني لتمثّل الوعي، والطبقة الدلالية السابقة على التعبير.

فاللفظ هو نتاج القصد المدعّم من طرف "إرادة القول" التي تجسّده نطقًا وكتابة. أن يتكرّر هذا اللفظ في الحاضر المملتئ هو أن "يختلف" عن ذاته كما يختلف عن غيره (ليس لأنه لا يمكنك أن تستحمّ في النهر "مرّتين" بل ولا يمكنك أن تستحمّ في النّهر ولا "مرّة واحدة": هيرقليطس). أن "يُنطق" أو "يُكتب" هذا اللفظ، هو انفتاح فعلي على "الخارجية" extériorité. فتشابك الإشارة والتعبير هو تشابك أصلي: إذا كانت الإشارة لا تضيف إلى التعبير أيّ شيء وإذا كان التعبير لا يضيف إلى المعنى أيّ شيء، فلا يمكننا الحديث عن وجود "إضافة أصلية". اجتماعهما جاء فقط ليعوّض النقص ويعيد امتلاء الحاضر. فثمّة إذن تأخّر وتعثّر الحضور. فيمكن التفكير في "المُبَايَنَة" différ(a)nce قبل حدوث الانفصال بين المختلف كمهلة أو أجل (مهلة التّخلّف الذي يصيب الحضور والذي يعوّضه اجتماع الإشارة-التعبير-المعنى) وبين المختلف كنشاط فعّال للاختلاف (اختلاف ما هو حاضر عن ذاته فيما هو يختلف عن غيره). فما نسمّيه بـ "تعويض النقص" هو صورة "الحلول في مكان أمر ما" à la place de، بمعنى إقرار الحضور بـ "غياب" هذا الأمر أي أن "يشغل موقعه". من هذا المنظور، لا يـ "ستـ" حضر الدال (و) المدلول وإنما "يشغل موقع" دال آخر (البحث في القاموس عن "مدلول؟" كلمة يحيلنا إلى كلمات أخرى). فلا وجود للمدلول وإنما هناك فقط "دوال" signifiants تشغل أماكن بعضها البعض.

فالميتافيزيقا كفلسفة في الحضور وامتلاء الوعي في الحاضر هي معرفة "مطلقة ومغلقة" Savoir absolu comme clôture ونهاية التاريخ. إذا كانت تنتصر للصوت الممتلئ في حضوره وحاضره على حساب المباينة والكتابة، فلأنّها تجهل أن الكتابة هي شرط إمكان ووجود هذا الصوت كجسد مقروء وكخطاب مثبّت ومحتفظ. وإذا كانت ترتقي بالكتابة فقط لأنها ذاكرتها الخاصة (الثانوية؟) تضمن من خلالها تواصل الأحداث وارتباطها واحتفاظها (سلامة المكتوب من كل ضياع وتلف ونسيان) ووحدة المعنى: نظرة الميتافيزيقا إلى الكتابة هي نظرة أحادية البُعد، نظرة تطابق ووحدة الأثر. سيبيّن دريدا في منطق تفكيكه للميتافيزيقا كيف أن الكتابة (التي يرتضيها بديلاً عن الصوت وحضور المعنى) هي كتابة "مشتّتة"، كتابة بدون لحظة ذاتية-متعالية، كتابة ذات وحدات متغايرة- متنافرة تحقق نقطة تركيزها الداخلية في مواجهة نقطة تركيزها الخارجية التي تتبنّاها الميتافيزيقا (مدلول متعالي، حقيقة مطلقة، تاريخ غائي...) فما هو نشاط التفكيك الذي يمارسه دريدا؟ وما هي طبيعة الاختلاف الجذري أو المبيانة؟

يسعى التفكيك déconstruction كفلسفة إستراتيجية stratégie وبراعة أو دهاء stratagème في فحص النصوص والموضوعات إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي: داخل/خارج، دال/مدلول، واقع/مثال... لإقرار حقيقة "المتردّد اللايقيني" indécidable في عبارة "لا (هذا).. ولا (ذاك)..". فما وجده جيل دولوز في النسق الأفلاطوني: عنصر التشابه أو الإيهام الكائن بين الأصل والنسخة: سيجد جاك دريدا في النسق الأفلاطوني مفهوم الترياق Pharmakon والذي يعني "لا الداء ولا الدواء". لا يعني التفكيك الذي يمارسه دريدا "مطلقًا" الهدم (فكرة الهدم كان قد استعملها هَيدغر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي) وإنّما يتضمّن أيضًا فعل البناء (البناء بنمط مختلف). فهو بالأحرى "تفكيك" démontage وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسّسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها. فالتفكيك يقتضي التعدّد والتّشتّت بإزاحة مركزية décentrement توزّع المراكز.




البادئة «Dé» من Dé-construction هي "نص كنسيج" و"لعبة كاحتمال" لعبة المعنى والتعبير والإشارة وتشابكها entrelacement. هي، بالمعنى الجيولوجي للكلمة، وجود طبقات مترسبة ينبغي نحتها وإزاحتها وهي، بالمعنى الاستراتيجي للكلمة، أنّ هذه الطبقات هي طبقات منسوجة ومتشابكة بحيث يتعذّر الكشف عن "لُحمة النسيج" و"السلسلة". فالنص هو إذن نسيج مركّب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنياتها وجذورها المتضاربة.

دفع نقض منطق "الثنائيات" جاك دريدا لأن يبني منطق "المتردّد اللايقيني" indécidable ليتردّد المعنى أو المدلول بين الإيجاب والسلب.

فالازدواجيات: مركز/هامش، مسيطِر/مسيطَر، مادة/فكر... هي ثنائيات أسطورية تتجاوزها حلقات الاختلاف التي تناهض حلقة التطابق أو التماهي. فبينما كانت حلقة المطابقة تزعم وجود "مركز" (لوغوس، حضور، نظام، كوجيتو..) يقصي "الهامش" (الخرافة، الجنون، اللاشعور، الغياب، التبعثر...)، فإنه

بجعل الهامش "مركزا"، سيرتد المركز إلى "هامش". فهو مركز ولا مركز لأنه "هامش" وهو هامش ولا هامش لأنه "مركز". فهو في آنٍ واحد "مركز وهامش" وفي اللحظة ذاتها "لا مركز ولا هامش". وإذا تصوّرنا عددًا لانهائيا من الدوائر لها هوامش و/أو مراكز متداخلة ومتشابكة، فهو انفتاح حقيقي على الخيال والغرابة والتعقيد. فهو مسار توهيمي أو باروكي (عصر الباروك Baroque يعكس عصر الوهم والانعكاس) للمعرفة، يفحص منطق التطابق الميتافيزيقي من "الداخل" في عملية إيهام وإغراء إستراتيجيتَيْن. وباعتبار أنّ النّص هو نسيج أو شبكة مركّبة من إشارات وتعبيرات ودلالات، فمن يكتب النص؟ يمكننا الحديث استراتيجيًّا عن "نص باروكي" texte baroque كنسيج "مكتوب- مكبوت"، نص غنيّ عن الكاتب باعتباره "نصوصًا" مترسّبة في قاع تاريخ الكتابة. يبحث التطابق عن وحدة الكاتب والمكتوب (المؤلف والنص) والقارئ والمقروء (المؤوّل والمؤوَّل) بالقياس إلى وحدة النفس والجسد. يتحدث التفكيك عن استقلال المكتوب عن الكاتب، ليس فقط لأن المكتوب هو نسق مكبوت من نصوص مترسّبة وملتحمة ولكن أيضًا لأن الكاتب هو "هوية" متشظية وأصداء متوالية لصوت نصوص متشابكة. منطلق التفكيك ومنطقه هو كما يلي: ليس الكاتب وحدة منسجمة أو عقلاً فعّالاً أو فيضًا خصبًا ومنتجًا للمعاني وللدلالات المتعالية، ولكن الكاتب هو في اللحظة ذاتها "كاتب وقارئ"، فهو إذ يكتب إنّما يقرأ كتاباته الخاصة. فليس هناك شخص واحد وإنّما شخصان (كاتب/قارئ) في المؤلف نفسه. فهو في الوقت نفسه المنتج والمستهلك (في الوقت نفسه المركز والهامش). بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك: الكاتب في اللحظة ذاتها هو التالي (المعنى) والكاتب (التعبير) والقارئ (الإشارة). فهو يتلو ما يستحضره من معاني وما يتمثله من أفكار ليكتبها ويثبتها في خطاب ثم ليقرأها كمكتوب جاهز للاستهلاك. فهناك ثلاثة أشخاص في الفاعل نفسه. تتشابك وظائف هؤلاء الأشخاص في اللحظة نفسها (تلاوة-كتابة- قراءة)، مثلما يتشابك المعنى والتعبير والإشارة. وبما أنّنا نخلع عن الكاتب صفة الكتابة لأنه مجرّد "طبقة" أخرى تضاف وتترسب فوق الطبقات، فإن القارئ هو قارئ مجهول أو قارئ "س"، نخلع عنه صفة القراءة (وعلى اعتبار

أن كل قراءة هي تأويل لا تلمّ بحذافير النص وبمعناه الشامل). بغياب الكاتب يغيب القارئ، فلا كاتب ولا قارئ أمام "وحشية" النص واستقلاليته. يصبح النص عنكبوتًا يلفّ الكاتب- القارئ في ثنايا نسيجه.

لا كاتب ولا قارئ، لا مركز ولا هامش، لا مسيطِر ولا مسيطَر. النسق عجيب في تركيبه وغريب في وظيفته: يقرّر جملة الاختلافات التي تميّز مساحته. فهو نسق توزيعي ومواقعي topologique يخلو من كل تراتب نمطي typologique: لُعبة الاختلاف في سياق هذا النسق وطاقة الاستحكام بين عناصره هي مباينة"differance"، تُدْخل قوى هذه العناصر في تمايز وتنافر، فهي بُعد وغرابة وارتحال، انتقال وتداول رؤوس أموال اختلافية، تفريغ شُحنات وتجديد قوى، ذبول وانتعاش حقول اختلافية. تعبّر المباينة عن سراب الخطاب وعدم تطابق (انتقال وصيرورة) دلالة الألفاظ في سياق النص والكتابة. هذا لا يدل على وجود وجود (الْـ) معنى، بل "معاني" (متعدّدة بتعدّد القراءة والتأويل) جزئية متناثرة وطافية على سطح الخطابات وشذرات دلالية.

## -II-

# الوحدة والتشتّت
# لارويَلّ في مواجهة دريدا

لقد اعتبر إمانويل كانط أن عصر الأنوار Aufklärung هو عصر النقـد الـذي ينبغي للجميع الخضوع له بممارسة هذا النقد. والخطاب الفلسفي المعاصر الذي يمتـدّ من نيتشه إلى درّيدا، يمكن القول بأنه خطاب الاختلاف أو "فلسـفة الاخـتلاف"[1] كما يُصطلح عليها الآن، ومن أشهر روّادها جيل دولوز: "الاخـتلاف والتكـرار" وجاك درّيدا: "الكتابة والاختلاف" وجون فرانسوا ليوتار: "المختلف أو الصـراع". وتحبيذ مفهوم الاختلاف في الفكر الغربـي المعاصر جاء نتيجة الثورة المعرفيـة الـتي قادها هؤلاء (وغيرهم من أمثال رولان بارت وميشال فوكو وكلود ليڤي شـتراوس وجون نُويل ڤوراني) ضدّ الإغلاق clôture الميتافيزيقي والأكاديمي والتراثي. وكـأنّ الفكر الفرنسي كان بحاجة إلى عامل خارجي يدعّم قضاياه وهواجسه الداخلية ولكن ضدّ ثقافة هذا العامل الخارجي ونقصد به الفكر الألماني الذي تسلّح به كل من درّيـدا ودولوز وليوتار برفعهم لشعار "الاختلاف" النيتشوي والهَيدغري ضد "الطاغية" هيغل على حد تعبير كريستيان روبـي باستعمالهم للمجـاز أو الاسـتعارة Métaphore كبديل عن التّصور أو المفهوم Concept في دلالته الهيغلية[2]، وكل المفاهيم المنحـدرة

---

(1) François Laruelle, les philosophies de la différence, Paris, PUF, 1986. Christian Ruby, les Archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, éd, Félin, 1989.

(2) Gérard Lebrun, La Patience du concept. Essais sur le discours hégélien, Paris, Gallimard, 1972.

عنه والمعبّرة عن الإغلاق الميتافيزيقي مثل: الشمولية، النسق، الهوية، التطابق، الكونية. ضدّ هذه المفاهيم، ارتأى روّاد الاختلاف تأسيس آليات معرفية واستراتيجيات تتمثل في "الحفريات" (فوكو)، "التكرار" (دولوز)، "التفكيك" (درّيدا)، "المختلف" (ليوتار). وتنصبُّ هذه الاستراتيجيات أساسًا على قراءة النص (الفلسفي، الأدبي، الفنّي، الاختلاف، الواقع الاجتماعي، الحدث التاريخي، المؤسّسة..) قراءة اختراقية تخترق سُمك النسيج الخطابي وتكسّر النواة الصلبة التي تؤسس منطقه وتحكم نسقه وتزيح المفاهيم والدلالات التي تطبع خصوصية كل نص مقروء وتتجاوز خطاب الهوية والشمولية الذي يتضمّنه النص ويدعو إليه. باختصار، اختراق وإزاحة وتجاوز النص تستدعي، من منظور فلسفات الاختلاف، هدم منطق الحضور ومركزية الذات. ولم تكتمل الفلسفة مع هيغل إلا وأعيد نسف أسسها والقواعد التي بُنيت عليها بنوع من الإغراء والتخفية، بحيث أنّ الإفلات من القبضة الهيغلية لا يتم عبر مراقبة خارجية وفحص برّاني لمرضية pathologie الاختلاف الفلسفي (قتغنشتّين) وإنما بتفكيك من الداخل يجوب الأروقة والحصون الخطابية للنص الميتافيزيقي الشمولي. واهتمام هذه الفلسفات بالنص أو الخطاب هو التيقّن من أنّ منطق الحضور والشمولية يتكلّم عبر الحرف بحيث ينتصر للمعنى على حساب الكتابة ويهدر الدال ليعزّز المدلول ويكسّر هذا الحرف بعدما ينطلق منه ويقوم على أرضيته لأن مبتغاه هو ما وراء الحرف، هو الروح أو المعنى الذي يسكنه وينتشر في أجزائه (صراع الثنائيات الميتافيزيقية). ولقد تساءل أحد نقّاد فلسفات الاختلاف[1] عن جدوى هذه الترسانة الاختلافية ما دامت هذه الفلسفات هي "صدى" لصوت هيغل، مهما ادّعت الانشقاق عنه ومواجهته، ولأنّ ما يُسمّيه درّيدا بالاختلاف الراديكالي أو المباينة différence هو في نظر ناقد آخر[2] ليس سوى الاختلاف الهيغلي الذي اكتملت وانغلقت معه الفلسفة الغربية مستشهدًا باعترافات درّيدا، مفادها أنه لا يمكن الإفلات من قبضة هيغل ومن الميتافيزيقا الغربية عمومًا. لكن الاختلاف الذي يدعو إليه درّيدا أو دولوز أو ليوتار لا يتّبع الاختلاف الهيغلي حذو النعل بالنعل، لأن هذا الأخير يبتغي الوحدة المطلقة أو التركيب وراء التناقضات البارزة، لكن جدل فلسفات الاختلاف المعاصرة هو تناقض

(1) Christian Ruby, les Archipels de la différence, idem, p. 149 - 150.

(2) Manfred Frank, Qu'est-ce que le Néo- Structuralisme? Cerf, 1989.

دون تركيب وبنيات متنافرة دون وحدة مفارقة ومتعالية توفّق بينها. هنا بالضبط ينفصل أو ينشقّ "اختلاف" فلسفات الاختلاف عن "اختلاف" النسق الهيغلي. هذا الأخير هو "اختلاف سكوني" يصل إلى هَرَم المعرفة المطلقة والمغلقة واختلاف فلسفات الاختلاف هو "اختلاف حركي" يرجئ temporiser ويؤجّل حتّى يفلت من حتمية الحضور والتطابق.

في مقابل درّيدا، سنشهد نوعًا من تأصيل الاختلاف مع فرانسوا لارويلّ[1]. ولارويلّ هو أحد أعقد المفكرين الفرنسيين المعاصرين من حيث الأسلوب والطرح النظري. كتاباته عبارة عن مقدمات ونتائج تنمّ عن منطق صارم وتشبه إلى حدّ كبير الكتابة ذات الطابع الهندسي التي انتهجها سبينوزا في تأليف كتاب "الأخلاق"، بل ويمكننا اعتبار كتاباته على أنها سبينوزية النزعة والصياغة النظرية. ويسعى لارويلّ إلى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية توحيدية غريبة عن الاختلاف كما نعهده عند درّيدا ودولوز وليوتار، ووفق طرق وآليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة إلى حدّ المبالغة. وفي قراءاته لنيتشه وهيدغر ودرّيدا، يَعتبر لارويلّ أنه لا يتعامل مع موضوعات أو أشخاص أو مواقف أو نظريات أو أطروحات بقدر ما يتتبّع باهتمام حركة الاختلاف وكذا المنطق الذي يسير وُفقه والآليات التي يوظّفها والمزاعم اللاهوتية والميتافيزيقية التي ينطوي عليها وهو يزعم التخلّص منها أو محاربتها وخطاب الشمولية والتطابق الذي يتكلّم عبره وهو يسعى لتقويضه وهدمه. باختصار، ينفذ لارويلّ في صلب الاختلاف ويسعى إلى تبيان الخطاب الاستيهامي الذي يحمله لاشعوريًّا مشروع الاختلاف، لأنه في الوقت الذي يدعو فيه إلى نسبوية القيم والأفكار، فهو يطرح نفسه كبديل مطلق، ينغلق في نسبيته ويصبح المشروع الثابت والساكن الذي لا يحتاج إلى اختلاف للبرهنة على اختلافيته ويتحوّل ربّما إلى سلطة تقوّض أسس التفكير الميتافيزيقي

---

(1) من أشهر مؤلفاته:
"فلسفات الاختلاف. مقدمة نقدية"، "الظاهرة والاختلاف"، "آلات نصية"، "نيتشه ضدّ هيدغر"، "انهيار الكتابة"، "ما وراء مبدأ السلطة"، "مبدأ الأقلية"، "بيوغرافيا الإنسان العادي"، "لم لا الفلسفة؟"، "قاموس اللافلسفة".

لتؤسّس في الخفاء، بمعزل عن النظرات الراصدة، خطابًا ميتافيزيقيا لا يقلّ خطورة وإغلاقا عن الميتافيزيقا الغربية في صورها الكلاسيكية. هذا المنحى النقدي الـذي ارتأى له لارويلّ لا يحطّ مطلقا من قيمة الاختلاف ولا يسعى إلى هدمه أو استبداله بالهوية والتطابق وإنما يسير وفق بداهة "الخطاب المخادع والمخاتل". حتى ونحن نرفع شعار الاختلاف يتأتّى لنا رفع شعار اللااختلاف في الوقـت ذاتـه. لا ينفـكّ أيّ خطاب عن المغالطة والتمويه، يدعو إلى شيء بالدعوة إلى نقيضـه، وخصوصًـا إذا كان هذا الخطاب يزعم طرح البديل والحلول محلّ خطابات يعتبرها هجينة وينعتـها بالسخافة. ينطلق لارويلّ من منطلق الحيطة والحذر إفلاتًا من نرجسية الاخـتلاف وهو يمارس حقّه فيه، حتى لا يسقط في وهم الانتصار على التطابق وهو يختزنـه في ذاته ووهم دحض الشمولية أو الكلية وهو يدعو إليها ضمنيًا.

يؤسّس لارويلّ "فكر الواحد" وينبّه على أنه ليس عودة إلى صورة الشمولية الساذجة أو التطابق الدوغمائي أو الانغلاق الحتمي. وكأننا به يشـير إلى الـوزن المعرفي والأكسيولوجي الذي تمثله ثقافة الشرق عندما يستعمل كلمـة "عرفـان" Gnose معتبرا أن هيدغر ودرّيدا عملا على تأسيس النزوع الإغريقي- الغربـي للفكرGréco-occidental. و لم يتوان في اعتبار هذا التأسـيس كنسـيان مطلـق لنماذج وطرق فكرية احتوتها العقلية العرفانية. يتحدث هيدغر عن نسيان الكينونة ويتحدث درّيدا عن نسيان الحرف أو الكتابة، لكن لارويلّ يتكلّم عـن نسـيان الواحد L'oubli de l'Un الذي أضمرنه العقلية الإغريقية- الغربية. فهو يحفـر في طبقات هذه العقلية ويستقصي لاشعورها ليستنطق المكبوت والمسـكوت عنـه، معتبرا أن هذه العقلية محكومة في صميمها بالاختلاف كتركيب لغـويsyntaxe وكطريقة تشتغل على اللغة الفلسفية، قاصدًا بذلك فيلولوجيا نيتشه وهيـدغر في قراءة النّص الإغريقي وتفكيكية درّيدا التي تشتغل على النص الفلسفي والأدبـي. لقد أصبح الاختلاف قرارًا فلسفيا صانعًا لكل تكنولوجيات التفكير في الاختلاف وبه، وباحثًا عن "أپوريا" Aporie (لايقينية) النصوص في العقلية الإغريقية- الغربية كحقيقة وبديهية محايثة لهذه النصوص. ويبحث الاختلاف في نهاية المطاف عـن "جوهر" ساكن وثابت وميتافيزيقي هو أپوريا النص والواقع.

يتميّز "الواحد" الذي يرفع لواءه لارويلّ عن ذاته كما يتميّز عن الأجزاء التي تركّبه. فهو ليس نتاج التركيب الهيغلي حيث تذوب المتناقضات في مبدأ واحد هو عينه هذه المتناقضات، ولكنه في اللحظة ذاتها المفارق لهذه المتناقضات والمحايث لها. ويبيّن كيف أنّ فكر الاختلاف طمس فكر الواحد على الرغم من استعماله لأطروحاته وقضاياه، لأن الحديث عن الأجزاء أو المتناقضات أو الكثرة يستلزم، من منظوره، ضمنيًا الحديث عن مبدأ يضمن الوحدة العضوية للكثرة كحقل تماسك cohérence/maintenance هذه الكثرة، بدونها تفقد هذه الأخيرة منطق كثرتها وانزياحها وتمايز عناصرها. هذا الحقل أو الرباط الخفي هو ما يسمح بحضور الواحد (كوحدة عضوية) المحايث لهذه الكثرة والمفارق لها في آن. بتعبير آخر، يصبح الواحد (التجريبي- المتعالي أو المحايث- المفارق) هو القبلي الضروري لكل تأسيس اختلافي ولكل تفكير حول الاختلاف وبه. لا يقتصر لارويلّ على منطق الوحدة وإلاّ سقط هو الآخر في وهْم يسعى للإفلات من قبضته، ولكنه يزاوج بين الوحدة والكثرة أو الواحد والاختلاف ليس في ثنائية ميتافيزيقية (هوية/تشظّ، مثال/واقع، محايثة/تعال) هي منطق الثنائي le duel وإنما في منطق متردّد ومتأرجح يسمّيه المثنّى le du(a)l كانثناء بحيث يتحيّز الواحد إلى الاختلاف ليتميّز عنه. تنم قراءة لارويلّ لخطاب الاختلاف عند نيتشه وهيدغر (ولدى أتباعهما درّيدا ودولوز) عن المأزق الذي وقع فيه الخطاب الفلسفي الإغريقي- الغربي كخطاب أحادي القرار ولم يعمل سوى في البحث عن "أبوريا" النص وتشظّي الواقع، لأن نسيان الواحد كما يذهب، دفع مركزية الاختلاف لأن تتآكل بغياب أو بنسيان الوحدة العضوية التي بفضلها يتماسك هذا الاختلاف. طمس الواحد وهدم منطق الوحدة انجرّ عنه هدم ذاتي لأن السؤال الذي طرحته انتقادات لارويلّ هو: هل بقي من اختلاف ممكن إذا سعى "الاختلاف" (كتصورّ أو علم أو ممارسة أو إستراتيجية) إلى هدم مرآة الواحد التي عبرها يرى صورته الاختلافية؟ ثمّ إنّ تفكيك الميتافيزيقا ليس سوى إحدى هفوات هذه الميتافيزيقا التي تتكلّم عبر العقلية الإغريقية- الغربية بما فيها نيتشه وهيدغر ودرّيدا، هو نوع من الفرّ الذي يعقبه الكرّ أو الحيل التكتيكية- الانزوائية التي تعقبها الاندفاعات

الإستراتيجية- الهجومية. وكأنه يعتبر الميتافيزيقا الغربية الـتي تتجلّـى محتوياتها ومضامينها في النص الفلسفي وفي الواقع التجريبي- المتعالي كعنكبوت تلفّ في ثنايا نسيجها حتّى أولئك الذين حاولوا تقويضها ومجاوزتها.

لم يكن الهدم الهيدغري والتفكيك الدرّيدي، من منظوره، سـوى تـدعيم ضمني وتوطيد متوارٍ للميتافيزيقا، أُغشي على الميتافيزيقا (أو الفلسفة المغشى عليها syncopée على حدٍّ تعبير جون لوك نانسي) مؤقّتا لتستيقظ بكامل قواها ولتعود أكثر قوة وصلابة ممّا كانت عليه (مثل ثـيران التيتـان Titans) في الأسـطورة الإغريقية التي لها القدرة على التّقمّص والانبعاث من جديد. عمد لارويلّ إلى قراءة درّيدا قراءة لا تفكيكية (أي أنه لم يقرأه بأدواته المعرفية نفسها وآلياتـه المنهجيـة ذاتها) وإنما قراءة طوباوية يستقصي من خلالها موقع الاختلاف الدرّيدي ضـمن جغرافيا الاختلاف من نيتشه إلى هيدغر، لـيلاحظ بـروز عنصـر في العقليـة الإغريقية- الغربية وهو العنصر العبري في تاريخ الاختلاف، العنصر الذي ظلّ دون مساءلة أو تحليل، ملتحمًا مع هذه العقلية، دون قراءته في خصوصيته والاطّـلاع على بنيته ووظيفته وآليات اشتغاله، العنصر الذي يقع بالضبط بين نيتشه ولڤناس، لا هو الإغريقي ولا هو العبري (أو الإغريقي والعبري معًا) بمحاذاة هيدغر. يختزن دريدا في رؤيته وتصوّره وكذا في نصوصـه وكتاباتـه مثنّـى le dual الوحـدة والتّشتّت، أي وحدة اللوغوس "الإغريقي- الغربـي" ودياسـپورا Diaspora (أو التشتّت) ثقافة العرفان العبرية التي تجد تجلياتهـا في الكتابـة (جوّانيـة الحـرف Kabbale) وزرع الوحدات الأولية الفلسفيةphilosophèmes في كـل خطـاب (أدبـي، فنّي، تاريخي...) كتشتيت وبذر وتطعيم. اختلاف درّيدا هو المتضـايف "الإغريقي- العبري"، وجه الهوية الإغريقية في علاقتها الغيرية مع الآخر المكتملة مع لڤيناس والذي استطاع أن يكمّل النقص الإغريقي في الحضور العبري كما تجلّـى عند لڤيناس. اختلاف درّيدا هو العلاقات "اللاعلائقية" للعناصر بحكم أنّ «ance» من différance أو الحرف الأبجدي (a) يقال للطاقة، بمعنى "طاقة الاستحكام" بين العناصر (هنا تتجلّى وحدة اللوغوس الإغريقي) كما أنه لا يمكـن الإشـارة إلى عنصر (الداخل في تكوين مساحة هذا التشتّت) إلاّ بالإشارة إلى العناصر الأخرى

(هنا تتجلّى الغيرية العبرية). يتأرجح هذا الاختلاف بين نسبية مطلقة (لا يمكن الإشارة إلى عنصر إلاّ بالإشارة إلى "الآخر" اللامحدّد)، وبين إطلاقية نسبية (الإشارة "اللامقبولة" لكل العناصر دون تمييز وإن كانت هذه الإشارة عبارة عن "تصوّر ذهني" ممّا يجعلها أقرب إلى اللوغوس "الإغريقي-الغربي"). يقع اختلاف درّيدا في هذا الفاصل أو البرزخ أو المتردّد اللايقيني المصاغ في العبارة التالية "لا هذا.. ولا ذاك..." (لا الإغريقي ولا العبري) أو "هذا... وذاك..." معًا. لكن كما يلاحظ لارويلّ (وقراءته تتمعّن وتدقّق في التفصيل) عبارة "لا هذا... ولا ذاك.." تسحب عن الطرفين هويتهما وتوزّع وتشتّت بمعنى أنها تؤجل وترجئ لكي يقع النعت على عنصر (مطلق) دون عنصر آخر، بينما عبارة "هذا.. وذاك.." توحّد بين الأطراف. وإن كانت العبارتان لهما المدلول ذاته وهو ما يسمح بجمع الوحدة والتشتّت في تفكيكة درّيدا. يعتبر لارويّل دريدا هذه اللحظة الجامعة بين وحدة اللوغوس الإغريقي- الغربي والتشتّت العبري للكتابة. الأمر الذي يسعى درّيدا لتفكيكه وإبطال مفعوله هو "وحدة المتناقضات". فهل يفكّك درّيدا نفسه في نهاية المطاف باعتباره وحدة اللوغوس والدياسپورا؟ وهل ما يكتبه هو مجرّد قارب يخلق الانزياحات والفواصل في بحار النصوص ليختفي على التّوّ العباب أو الأثر؟ منطلق لارويلّ في نقد درّيدا هو منطلق "الواحد" كما أسلفنا، الواحد المتجذّر في المحايثة، الواحد اللا-أطروحي Non-thétique، الواحد اللاإغريقي كما يُسمّيه لارويلّ. فهل هو واحد عرفاني؟ إنه عرفاني الجوهر لكن دون أطروحات عرفانية- دينية- مقدّسة. إنه الواحد دون الوحدة ودون الكثرة. الواحد عرفاني في ذكورته «Le mystique» (في عطائه المباشر وجوهره الخالص) لا في أنوثته «La mystique» (في أطروحاته وأهدافه ونسقيته) وهو ما يسمح بالتفكير في تكنولوجيا الاختلاف، الأمر الذي لم يقم به هذا الأخير منذ بروزه في القرار الفلسفي (تاريخ التراث الفلسفي) من نيتشه إلى درّيدا.

وقد اتخذ الاختلاف فقط دلالة "آخر الواحد" أو "الواحد كآخر" أو أيضًا "الواحد - الآخر". الأمر الذي أهمله الاختلاف هو أن هذا الأخير اعتبر الواحد مجرّد حقيقة متعالية تطمس المتناقضات والكثرة الدؤوبة. نسيان الواحد هو نسيان محايثته

الجذرية للتشتّت. ينبّه لارويلّ على أنّ الاختلاف في القرار الفلسفي هو أسير العقلية الإغريقية- الغربية وأحد منتجاها الأكثر راهنية مع نيتشه وهيدغر وكأنه يبرهن على إمكانية الاختلاف خارج الأطر والمفاهيم والأطروحات المصاغة في القرار الفلسفي الإغريقي- الغربي. عرفان الواحد هو إحدى هذه الإمكانيات التي تفكّر في الاختلاف وبه خارج سلطة هذا القرار. الواحد هو هذا الواقع (كتجربة) في خصوصيته بمعزل عن المفهمة conceptualisation النظرية والأطروحية. يتعلق الأمر عنده بنقد أو هدم الأوهام النظرية والمتعالية المرتبطة بالقرار الفلسفي. الواحد أو الواقع كمحايثة مطلقة ينبغي معالجته في خصوصيته. إذا كان ثمّة صبغة التعاليtranscendance في الواحد فإنه تعالٍ لا أطروحيTNT أو لأنه ما يسمح بإدراك موضوعات الوعيle noème. "الواحد" هو القَبْلي لكل نشاط اختلافي، يقوم الاختلاف على أرضيته وينطلق منه ليطمسه ويتجاوزه نحو موضوعاته المتعالية المحدّدة من طرف القرار الفلسفي. ويستعمل لارويلّ عبارة "الواحد (يحرّر) القبلي الواقعي" وكأنه يتكلم بلُغة الطاقة وتحرير المكبوت والمقصى (الواحد المنسي). وعبارة TNT (فضلا عن دلالتها الاصطلاحية على التعالي غير الأطروحي) تشير إلى هذه المادة القابلة للانفجار والمحرّرة لطاقة هائلة. وكأنّ TNT لارويلّ يفجّر ما تبقّى من (الدال على الطاقة والقوة والاستحكام) لاختلاف différance درّيدا: نوع من راديكالية الاختلاف ويحيل القرار الفلسفي إلى العمق أو الهاوية abîme التي يخلّفها تحرّر الـ TNT وعودة الواحد. الواحد (الواقع في محايثته) هو المتردّد اللايقيني في ماهيته الخالصة لأنه يصطدم بهذا المتعدّد le divers في كثرته المتعالية: "المتعدّد هو المتردّد" بحُكم أنّ النعت يقع على واقع متألّب لا في وحدته أو شموليته وإنما في واحديته المحايثة.

خلاصة القول أن اختلاف لارويلّ هو اختلاف واحدي hénologique يضع الواحد في صُلب قراءته اللافلسفية (قراءة علمية يتوخّاها كعلم صارم لواقع معقّد) للواحد العرفاني الذي حجبته العقلية الإغريقية- الغربية بقرارها الفلسفي من خلال صياغتها لمفاهيم ارتقت بها إلى درجة الإطلاقية: السلطة، الرغبة، الكينونة، التاريخ، الدولة.. أمّا اختلاف درّيدا فهو اختلاف تشتيتي diasporique يزاوج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع في جغرافيا الاختلاف الغربي وفضاء الغيرية أو الآخر العبري.

يبقى الإشكال في معرفة الهاجس الذي دفع لارويلّ إلى انتقاد الاختلاف الغربي واستعارته لمفاهيم عرفانية: الواحد l'Un، "الرؤية – في – الواحد"، العرفان le mystique في تأسيس اختلاف مغاير من نمط آخر لا يخضع إلى المعايير والتمثلات الغربية. بالإضافة إلى القرار الفلسفي الإغريقي- الغربي (نيتشه وهيدغر) والعنصر العبري للاختلاف (درّيدا ولڤيناس)، هل اختلاف لارويلّ هو محاولة منه في إقحام العنصر "الشرقي- العرفاني" في الفضاء الفلسفي ليزيح عن المركزية الغربية سلطة القرار الأحادي البُعد؟ محاولاته وكأنها عبارة عن إجابة صارمة لهيدغر الذي اعتبر أن "العلم لا يفكّر" وفكر الواحد الذي أسّس له لارويلّ المقدمات والنظريات هو فكر لا فلسفي أداته العلم أو التجربة، يفكّر في سلطة القرار الفلسفي بواسطة هذه الأداة. ما سكت عنه هيدغر هو أن "الشرق لا يُفكّر". ولم تكن تأملات نيتشه سوى معاول ضدّ "ثقافة الزهد" أو "التنفس في الفراغ" كما اصطلح عليها جيل دُلوز. وما حاول لارويلّ تبيانه هو أن موضوعات العرفان تعرّضت تحت سلطة القرار الفلسفي إلى مبحثة thématisation قتلت فيها جانبها المحايث والواقعي والعلمي. اعتبار الواحد هو القبلي الواقعي لكل ممارسة اختلافية هو أنّ القرار الفلسفي الإغريقي- الغربي نسي أصوله العرفانية (إذا كنّا نتكلّم مع لارويلّ عن الطابع النَسَبي- الجنيالوجي للتراث الفلسفي) وأنّ الوحدات الأولية العرفانية مزروعة في تربة الخطاب الفلسفي، وعمد هذا الأخير إلى طمسها وحجبها ومبحثتها كموضوعات ومفاهيم أسطورية مفارقة.
لا تخلو آراء لارويلّ من الصّحة ومبرّر ذلك الحضور العرفاني المكثّف في كتابات نيتشه الذي اتخذ من زرادشت شخصيته المفهومية ومفهوم الكائن ضد هيدغر كانفتاح وكشف ودلالة التولّد الذاتي كعلاقة الذات بذاتها عند فوكو (إتيكا فنّ الوجود). لا تنتصر هذه الإشارات للخطاب العرفاني بقدر ما تبيّن إمكانية تأسيس فكر الاختلاف خارج الدلالات والمفاهيم التي حدّدها العقل الغربي لنفسه. ويتضح هذا المنحى التأويلي في آراء لارويلّ بالمعنى الذي عمل فيه على الرجوع إلى البدايات النظرية للقرار الفلسفي الغربي والبحث فيه عمّا سكت عنه خطابه وحجبه بسلطته الفلسفية. والمنحى اللافلسفي له ليس خطابًا ضد الفلسفة بقدر ما هو نقد وفحص آليات ومضامين قرارها الأحادي وتنظيراتها الميتافيزيقية.

## -III-

# صناعة السيمولاكر النصّي

عبر هذه الدراسة "النص الرابع: الحدث النصي كسيمولاكر"[1] والكتب المخصّصة لجاك درّيدا، يفتح لارويلّ حوارًا نقديًا مع أشهر ممثلي الاختلاف في الفكر الغربي. ويحدّد لارويلّ منطلقه في قراءة درّيدا وهو منطلق لافلسفي والذي لا يعني خطاب ضدّ الفلسفة. إنه يستقصي فقط الموقع الذي يشغله الاختلاف الدّريدي في خارطة القرار الفلسفي (عبارة "القرار الفلسفي" يستعملها لارويلّ للدلالة على التراث الفلسفي الغربي الذي يمتدّ من التراث الإغريقي إلى درّيدا مرورًا بنيتشه وهيدغر، واتخذها أيضًا كعنوان للمجلة التي يرأسها، منشورات أوزيريس، باريس) كلحظة تجمع بين وحدة اللوغوس الإغريقي-الغربي وتشتّت الكتابة في الثقافة العبرية.

انصبّ اهتمامنا في الفصل السابق على تبيان هذه اللحظة الجامعة والتي عبرها يتكلّم اللوغوس والكتابة في نصّ درّيدا بل وفي شخص درّيدا، الثقافة المزدوجة (bi-culture) التي يحملها النص والتي تتجلّى في الشخص. لا يتعلق الأمر عند لارويلّ بثنائية بقدر ما تتعلّق المسألة بالمتردّد كسيمولاكر أو إيهام simulacreوهو ما يسمح بتكرار جمل لا نهائية من الازدواجيات كنسخ لا أصلية تمنع من خلود واستمرار الأصل والأصلي. يصبح الحضور رحّالاً ينتابه منطق المحال أو بالأحرى "سراباً" يستحيل صياغته في خطاب: حضور متموّج. ليس الإيهام مزدوج البنية والوظيفة وإنما ما يسمح بخلخلة العلاقة الازدواجية بين نقيضين. إنّه ما تبقّى (أو

(1) L'Arc, numéro sur Jacques Derrida, 1990.

"نفاية") من الهوية والازدواجية[1]، لا ينفك عن الانقسام أي التكرار. ينتج هـذا الأخير فقط "إيهام المعنى، شذرات دلالية وآثارها الوهمية على سطوح الدال وطوبوغرافيا العلامة. لا تتجلّى وحدة هذه الأخيرة إلاّ كحضور إستيهامي وتأجيل أو تأخير، تتمزّق وتتشظّى بمنطق التكرار الذي يفصلها عن ذاتها ويقصي خارجها كل فكرة أنطولوجية- لاهوتية- منطقية (Onto-théo-logique) تزعم إدارتها وتوجيهها.

يَعتبر درّيدا (ورواد التفكيكية في أميركا من أمثال هارتمان وميلر وبول دو مان) أنّ النّص متوتّر بطبعه وينطوي على معضلات ولايقينيات وأنه لا يوجد "خارج- النص" (hors-texte) لأن كل حركة أو علامة أو إشارة أو واقع أو حقيقة هي نصّ. ونذكر التعريف الاشتقاقي الذي اعتمد عليه رولان بارت في تحديد دلالة النص: "النص هو نسيج"[2]. والنسيج في بنيته متشابك الخيوط ومتداخل السلاسل بحيث لا تنكشف حقيقة النص أو الحقائق التي يتكلّم عنها النّص إلاّ كنسيج معقّد، ممّا يؤسّس طابعها اللايقيني aporétique والمتردّد indécidable. تكرار العلامة لا يكشف عن المعنى وإنما يدلّ على "إيهامه". إنه لحظة مغادرة الهوية والتطابق والانفتاح على الاختلاف كتكرار مظمئ وإرجاء وتخلّف لا ينضب. يكتشف لارويلّ في نصّ درّيدا عن حركة رباعية quadruplicité بحيث تنتقل الكتابة من ثنائية إلى أخرى كتثنية للسابقة وليس كعنصر ثالث يوفّق بين تناقضين في ثلاثية هيغلية triplicité. "الثالوث"trinité الهيغلي يقوّضه ويعوّضه "الرابوع" Quadrinitéالدّريدي كانثناءات وانطواء الثنائيات في سلسلة لانهائية لا تعرف لحظة توفيق أو اختزال. إنها جملة "الإيهامات" النصية الخالقة للانزياحات والمجذّرة لطبيعة النص "المحايثة". فلا يتعلّق الأمر بالنسبة للارويلّ، بتبادلات وتعويضات واصطفاءات الدوال والمدلولات بقدر ما تتعلّق المسألة بالتكاثر العضوي (الفوضوي كما يقول لارويّل " le simulacre est

---

(1) François Laruelle, "le Texte quatrième: l'évènement textuel comme simulacre", l'Arc, idem, p. 38.

(2) Roland Barthes, Le Plaisir du texte, Le Seuil, 1973, p. 100.

"l'hybris") للشارةcode الإيهامية في البرنامج الاختلافي للنص الدريدي والـــذي يمنع كل عملية تشميلية totalisante للقيم الدلالية. النص (نصّ دريدا)، حســـب لارويلّ، هو آلة اخـــ (ت) لافية (différenti(a)l)، مشوَّشة ومشوِّشة (لاشـــيء واضح بذاته، بل الكل يتخبّط في عماء) وسكيزوفرينية البنية والوظيفة، لا تـــتكلّم عن الواقع إلاّ بسحقه ومحقه ولا تعبّر بدال إلاّ بتوزيعه وتشتيته ولا تعبّر عن مدلول إلا بتأجيله وإرجائه. يستحيل على الكوجيتو الديكارتي (تضايف الفكر والوجود) أن يجد موقعه ومسكنه في هذه الآلة المتنافرة والمتشظية. التفكير في هذه الآلـــة (أو النص)، بواسطتها وفي داخلها، لا يمكن أن يكون إلاّ حرجًا ونزيفًا traumaكمـــا يقول لارويلّ. ويصبح الكوجيتو عبارة عن فوضى chao وتبعثر التفكير «ch(a)o-gito»وأيضًا القلق الجماعي للوحدات النصـــية كإيهامـــات متوحّشـــة «co(a)-gitation». وفي كل مرّة يكتب لارويلّ الحرف الأبجدي اللاتيني (a) بين قوســـين لما يحمله هذا الحرف من دلالات الطاقة والحرق والاكتواء لأن "اللغة تتكلم عـــبر النار والانفجار[1] أي عبر "بركانية" النص، دائم الهيجان والثوران éruption وفي سياق "مباغتة" أي ظهور مفاجئ وغير متوقّع irruption للأحـــداث الإيهاميـــة والانقسامات "التربيعية" للثنائيات النصية "التنـــاص هـــو إذن الأزمـــة المعمَّمـــة للكتابة"[2]، وهي أزمة منعدمة القرار كما يؤكّد لارويلّ تتأرجح بين منطق المتعدّد وحتمية المتردّد. تكشف الكتابة عن "نفاق" التكرار وازدواجيته (وعندما يتحدث هنا لارويلّ عن"النفاق" hypocrisis[3] ففي مدلوله الاشتقاقي كتثنية وازدواج ولا يقصد الحكم القيمي أو الأخلاقي) أي نفاق الإيهام (انعدام "القرار" وبروز لحظـــة التردّد بين متناقضين في محايثتهما المطلقة دون حدّ ثالث يجمعهما في لحظة متعالية)

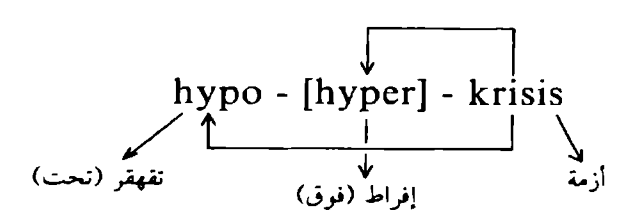
---

(1) جاك درّيدا، "بين الهاوية والبركان: اللغة. رسالة من شوليم إلى روز نزفايغ"، محاضـــرة ألقاها في جامعة پروفونس، بتاريخ 19 آذار 1998. أنظر: محمد شوقي الزين، بركانيـــة النص وأتّون المعنى، مجلة فكر ونقد، عدد 25، كانون الثاني 2000، ص151- 158.

(2) F. Laruelle, Le texte quatrième, idem, p. 42.

(3) في اللسان العربـــي "النافقاه" يدلّ على جُحر ذو فتحتين، ممّا يسمح للحشرة، وقـــت الخطر، الهروب نحو الفتحة الثانية بعيدًا عن الأولى التي تحاول من خلالها الحشرة المفترسة الولوج في الجحر.

وتدلّ في الوقت ذاته على أزمتها المتردّدة بين لحظة الإفراط والتفاقم ولحظة الاندثار والتقهقر:




فهناك دومًا اهتزازات مفاجئة ومباغتة تغيّر من تعاريج وتضاريس النص (أو تمزّق وتعيد حياكة أنسجة النص المتشابكة) ينثني (se plier) من خلالها النص وينبسط (se dé-plier) لينثني مرة أخرى (se re-plier) في حركة إيهامية وازدواجية ثم تربيعية متواصلة. الآلة النصية هي في الوقت نفسه ممارسة وظيفية fonctionnement ونشاط تخييلي fictionnement، يكون من خلالهما الإيهام هو الدافع والمحرّك، يصنع سيناريوهات المعنى في صور وهمية يلتقطها منطق الحضور والتطابق في لحظات زائفة. يعمل الإيهام على "حياكة" أنسجة النص (في سلسلة ازدواجية مثل سلسة الـ ADN أو الحمض النووي في الشارات الوراثية) و"حكاية" مضامينه التخييلية. نتساءل الآن: ما هو المنطلق النظري الذي اعتمده لارويلّ في قراءة درّيدا؟ في سياق دراسة لارويلّ "النص الرابع" لا يوجد أيّ توظيف أو إشارة لأدواته المعرفية التي طالما هيّأ لها الإطار النظري والحقل العملي في كتبه وأعماله الأخرى ونقصد بها مفاهيم "الواحد" و"المحايثة" و"الرؤية – في – الواحد" وغيرها من المفاهيم والمصطلحات التقنية. ما لم يقله لارويلّ تصريحًا في نصّه قد أشارت إليه الكلمات تلميحًا وننطلق من عبارة ذكرها في هذا السياق "الشرط الواقعي لكلّ فكر هو العرفان"[1]. فماذا تختزنه هذه العبارة؟ وهل أفلحت قراءته لدرّيدا في إيجاد طابع "عرفاني" في نصوصه وكتاباته؟

لا تعني كلمة عرفان mystique عند لارويلّ المحتويات الباطنية والروحانية في دلالتها الميتافيزيقية واللاهوتية (هذه الدلالة يسمّيه «La mystique»)، إنما المحايثة

(1) Luc Ferry et François Laruelle, La cause de l'homme ou la nouvelle querelle de l'humanisme, La Décision philosophique, n°9, octobre 1989, p. 45.

الراديكالية للواحد L'Un الذي لا يعرف أيّ فعّال، وهو ما يسمّيه «Le mystique»». في هذا التعريف يتوفّر شرط المحايثة في نصوص درّيدا أو على الأقل في ممارسته اللاميتافيزيقية واللاسكونية للكتابة. كل حركة اختلافية للنص هي ارتباط عضوي وحيوي وفوضوي لعناصره وأنسجته الخطابية لا يبتغي وراء هذه الحركة وهذا النشاط الاختلافي والتربيعي والتوزيعي للأزواج السيمولاكرية أيّة وحدة متعالية وفوق- واقعية. لكن فكر الواحد الذي أسّسه لارويلّ وضبط له المصطلحات والأدوات اللغوية والمعرفية والعلمية لا صدى له في النص الدرّيدي. لا وجود للواحد في مساحة التشتت والكثرة في اختلاف درّيدا. والمقولة السابقة للارويلّ تبرهن ضمنيًا لا على "الشرط الواقعي" وإنما على "الشرط التخييلي" بحُكم الغياب الجذري للمعنى كحضور مغلق وللهوية كتطابق مطلق. في الكتابة الاختلافية لدرّيدا هناك دومًا انقسام أو انشطار clivage كمنحى سيكزوفريني (انفصامي) يفصل الكلمة عن الشيء والنص عن الواقع بتنصيصtextualiser كل واقع وبتكليمdiviser كل شيء. باختصار، هو أنّ الواقع يخضع للغة واللغة هاوية وبركان كما جاء في محاضرة جاك درّيدا ألقاها في جامعة پروفونس. يصبح الواقع متشظّيًا ومتنافرًا على غرار اللغة التي يتجلّى في حروفها وكلماتها ويتجلّى بنسيجها وصورها. عكس ذلك، يرى لارويلّ في الواقع وحدة مطلقة دون تعالي متميز. الواحد هو الواقع في محايثته والواقع هو الواحد في راديكاليته. والمنحى العلمي الذي يسير وفقه لارويلّ (من هنا سمّى نشاطه العلمي "لا فلسفة" non-philosophie) هو إخضاع اللغة إلى الواقع، بحيث يتغيّر الفكر بتحوّل الواقع (الواحد) وتتأثّر اللغة بتغيّر العالم. وهذا الرأي الذي من أجله يناضل لارويلّ (متأثرا في ذلك بفكر فيخته وسپينوزا) هو إمكانية التفكير والتعبير خارج الفلسفة، خارج القرار الفلسفي الإغريقي- الغربي. مسعاه هو تأسيس علم للفلسفة بحيث تصبح هذه الأخيرة الموضوع المباشر للعلم. هل هي بداية "علم الحكمة" أو السوفولوجيا Sophologie، كل المفاهيم والمصطلحات والأطر النظرية والعملية في القرار الفلسفي معالجة في حدود العلم أو بعبارة كنطية: "مقدمات أوليّة لكلّ فلسفة مقبلة تصبح علمًا"؟ Prolégomènes à toute philosophie future qui se présenterait comme scientifique.

والأمر الذي يؤكّده لارويلّ هو وجود حقول معرفية ليست بالضرورة قابلة للتفلسف non-philosophable، ممّا جعله عُرضة للانتقادات ونُعتت هندسته العلمية على أنها دوغمائية جديدة لم تتخلّ جملة وتفصيلاً عن الإطار الفلسفي الذي تسعى إلى "لا فلسفته". وقد تساءل جيل دولوز، في عبارة تهكمية، إذا لم تكن هناك إمكانية الحديث عن واقع اللاعلم ما دام لارويلّ يتكلّم دون حرج عن اللافلسفة كواقع للعلم réel (de) la science[1]. هدف لارويلّ هو إخضاع المباحث الميتافيزيقية والمتعالية للفلسفة إلى الخطاب العلمي، لكنه لم يبيّن طبيعة هذا العلم الذي يتوخّاه. أهو علم بالمعنى الأرسطي أو الكانطي أو الهُسرلي للكلمة ما دام يتحدث عن علم صارم للفلسفة، لكنه في هذا الصدد لا يغادر قارة الفلسفة مهما حمل مشروعه لواء اللافلسفة، أم أنه علم بالمعنى الابستمولوجي والوضعي والتقني للكلمة وهنا لا يتأتّى له تشييء الفلسفة حتى يمارس عليها أساليب الملاحظة والتجربة. الراجح أن العلم كما يفهمه لارويلّ لا يعني كل ذلك ما دام هو القائل "جوهر العلم هو تذويب المراكز والمركّبات"[2]، يقتضي التذويب تحليل العناصر في عنصر واحد هو "نفسه" هذه العناصر و"شيء آخر" غير هذه العناصر؛ أي "الواحد" كمحايثة واقعية وتعالي مفترض. وفكر لارويلّ هو نوع من "الكيمياء الفلسفية" (Chimiophilosophie) أداته العلم وهدفه تذويب المفاهيم والمصطلحات المشكّلة في تاريخ القرار الفلسفي في مصطلح واحد هو "الواحد" ("الواقع" بالفعل) في محايثته، الواحد عبارة عن "لا تقسيم" Indivision والبادئة "in" تعني النفي (الواحد هو الأجزاء أو العناصر) وتعني أيضًا "الداخل" dedans (الواحد هو الجزاء أو العناصر "من الداخل"): "تبدو لنا عبارة واحد" داخل (Un d'in)، الذي يُطوّر الكثرة اللاتجريبية للواحد في الداخل، تشكّل الأكسيوم الأوّل الراديكالي والواقعي"[3]. اهتمام سيرج ڤالدينوسي بالبادئة "in"

(1) Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minuit, 1991, p. 206.

(2) F. Laruelle, Les Philosophies de la différence, PUF, 1986, p. 170.

(3) Serge Valdinoci, «La science de l'homme immence. Une analyse non-platonicienne», La Décision philosophique, n°9, octobre, 1989, p. 70.

باعتماده على أعمال فراسنوا لارويلّ تدفعنا (وإن كان هذا مجرّد افتراض) إلى اعتبار "لا فلسفة" لارويلّ هي مقلوب الفلسفة (من in "الداخل" هو مقلوب "النفي"ni)، شبحها المتجلّي في المرآة (مثل اليد اليُمنى التي تتجلّى في صورة اليد اليُسرى في المرآة)، لكنها فقط هذا "الشبح" في خصوصيته لا بالمعنى الذي تصبح فيه "لا فلسفة" لارويلّ عبارة عن منعكس reflet الفلسفة لأن الانعكاس réflexion وكل ما ينحدر عنه مثل التمثّل والتفكير والتأمّل غريب عن النشاط "اللافلسفي" في كتابات لارويلّ. هناك فقط تمثّل دون انعكاس وتفكير دون موضوع (فلسفي) للتفكير وهو ما يسمّيه لارويلّ "فوق التفكير" hyperspéculation، هناك فقط "الرؤية" vision كملاحظة مباشرة، لكنها "رؤية في الظلام": "الرؤية هي رؤية مؤسّسة عندما تتخلّى عن الإدراك وترى - في - اللّيل"[1]. "لافلسفة" لارويلّ، عكس تفكيكية درّيدا، هي فنّ التذويب، عندما تذوب أو تنصهر العناصر في الواحد وتختفي الأشياء في الليل. لافلسفة لارويلّ هي مسار نحو اللاإنارة أو هي الإنارة الوحيدة في ظلام المفاهيم ورؤية ثاقبة في عتمة التراث الفلسفي، تسعى لأن تصبح "بومة مينيرڤا" (وهي الصورة المجازية التي عبّر عنها هيغل في وصف الفلسفة) ترى اللامرئي وتصف اللاموصوف. وعليه، لم يكن منطلق لارويلّ في قراءة درّيدا (وسابقيه نيتشه وهيدغر) هو منطلق فلسفي يعتمد على مناهج أو آليات فلسفية بقدر ما كان عبارة عن تذويب للعناصر (التراث الفلسفي الإغريقي- الغربي، العنصر العبري) في الواحد (في نص وشخص درّيدا) اللا منقسم وموقعة هذا الأخير، الواحد الجامع بين اللوغوس الغربي والكتابة التشتيتية، في جغرافيا الاختلاف كما حدّدها القرار الفلسفي.

(1) F. Laruelle, Leçon de nuit, La Décision philosophique, idem, p. 96.

# جون بودريار

# وأفول الواقع

**-I-**

# إستراتيجية الإيهام

تبيّن محاولات جون بودريار[1] حول مسألة الإيهام أو السيمولاكر أنّ هـذا الأخير أصبح لعبة قوامها التمويه أو التدبير الاحتيالي الذي تستخدمه شبكة الإعلام والانترنيت ورموز العولمة[2] في صناعة واقع مجتث عن أصوله، واقع يعبّـر عـن لاواقعيته بتعاليه على الزمن والحدث التاريخي وتكون هذه الشـبكة المعلوماتيـة والإعلامية وراء صناعة نماذج مُقَوْلَبة stéréotype تعبّر عن "واقـع" دون التعـبير عنه، تعبّر بالأحرى عن واقع ضمن موقع تخييلي وإيهامي وتضليلي يصوّر للمُشاهد نماذج طوباوية استرقتها عيون الكاميرا واقتطعتها عن واقعها الموضوعي ووعـدت بجنانٍ في الكوكب الأرضي. يجد المشاهد نفسه في دور المنفعل والمستهلك لهـذه الصور والأيقونات الإشهارية التي ترتسم وتتجذّر في مخيلته وتمارس عليه نوعًا من الافتنان أو التنويم المغناطيسي ليعبر عن سخافته وقذارته كما يقـول ميشـال دو سارتو[3]، وتدعوه بشتّى أساليب الإغراء والإكراه النفسي إلى اقتناء هذه المـواد المسلّعة. فوراء واقعٍ إيهامي الصناعة والإنتاج وتوهيمي العرض والاستهلاك، هناك

(1) J. Baudrillard, La présence des simulacres, «Le simulacre», revue «Traverses», n°10, février 1978, p. 3- 37; J. Baudrillard, simulacres et simulation, Paris, Galilée, 1981.

(2) الدكتور سامي أدهم، العولمة والحقيقة: كائنات للنص الأعظم، كتابات معاصرة، عدد 32، 1998، ص38- 45.

(3) ميشال دو سارتو، التاريخ والتحليل النفسي بين المعرفة والخيال، غاليمار/فوليو، باريس، 1987.

واقع الاستغناء وكسب الأرباح الطائلة والقبض على شبكات التجارة والاستثمار واحتكارها وتسييرها وُفق أغراض أنانية تعتلي هَرَم الغنى والقرار السياسي والاقتصادي. والأهمّ من ذلك هو التّحكّم في ثقافات ورموز ولغات "الآخر" (المُعَوْلَم) وصهرها وتذويبها في ثقافة صانعي قرارات العولمة وفي لغة رمزية واصطناعية تحطّم الاختلاف والمغايرة لصالح وحدة قسرية ووهمية. تطرح كتابات بودريار حقائق وأفكار حول واقع الإيهام وأساليب المماهاة والمغالطة التي أصبحت اليوم ميكروفيزيائية البنية وإستراتيجية الوظيفة، فاعلة في كل القطاعات الحيوية.

## 1 - فوق - واقع

"لم يعد التّصنّع إقليماً أو كائناً مرجعياً أو جوهراً. إنه توليد واقع عبر نماذج دون أصل أو واقع: فوق- واقع"(1). فلم يعد الإقليم هو الذي يسبق الخارطة وإنما أصبحت هي التي تسبقه وتغمره وتخفيه لتبرز حقيقتها كواقع مجتثّ عن أصوله ومبتور عن واقعيته. أصبحت الخارطة هي حقيقة الحقائق دون مرجع واقعي يربط بين ما هو مشار إليه ومحرّر في المكان والزمان وبين صورته المصغّرة وحقيقته المختزَلة في الخارطة. لكن، كما يلاحظ بودريار، لم يعد ثمة أثر للواقع المشاهَد أو للخارطة المعبّرة عنه في مقياسات مصغّرة. لقد انمحى الاختلاف بين المفهوم (الخارطة) والدال (الواقع) لصالح تطابق اختزالي، وليته كان تطابقًا خطابيًا أو تأمليا أي تطابقًا فلسفيا وفنيا يجمع بين شاعرية الخارطة وجمالية الواقع؛ وإنما هو تطابق يبني واقعه الفوقي أو الفائق على سيكولوجيا الحرب (السلاح النووي والدمار الشامل) والاحتيالات الجينية التي تغيّر من منطق الخلايا وهندسة الحمض النووي ADN لتخلق وحوشًا فرانكنشتَايْنية أو كائنات فوقية قصد إدارة وتوجيه الرأي العام مثلما صُنعت بالأمس (في الخمسينيات من القرن الماضي) أسطورة الأطباق الطائرة OVNI لتوجيه مجرى الحرب الباردة والسيطرة سيكولوجيا وإعلاميا على الأطراف المعادية. اقتضت المعادلة الجديدة للصراع والسيطرة الإعلامية والمعلوماتية موت الفلسفة وانهيار التمثّل بسقوط المتضايف واقع/مثال أو تفكّك الروابط الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم المعبّر

(1) J. Baudrillard, La présence des simulacres, idem, p. 3.

عنه. إننا نشهد عصر النّمنمة والتصغير miniaturisation حيث يكتسح التّصنّع كل الأبعاد الجغرافية والطوبولوجية والرّمزية للكائن. في دنيا التّصنّع لا وجود للعُمق (لا شيء يتوارى أو يختفي)، بل فقط سطوح ونواتئ. أصبح الواقع منمنمًا وعملية توجيهه وإدارته وتحويله وتغيير القرارات فيه تمرّ عبر هذا الـ "فوق واقع" أو الواقع الفائق hyperréel الذي لا يعبّر عن واقع آخر (واقع ضمني أو عميق) سوى عن نفسه، لا هو الواقع ولا هو المفهوم (حسب منطق المتردّد اللايقيني indécidable الذي اعتمده جاك درّيدا في كتاباته[1] بحيث تقع الإشارة لا على "هذا" ولا على "ذاك" مثل الفارماكون أو الترياق "لا الداء ولا الدواء")[2]. وهذا الواقع الفائق، الذي لا مفهوم أو مثال فوقه ولا واقع تحته، هو نوعًا ما الحقيقة "المطلقة" حيث يمكن إنتاج جملة لانهائية من الإيهامات وصناعة نسخ متعدّدة من واقع لا وقائع له، واقع يتعدّد بطوباويته وخياليته ويتردّد بين حقيقة مشار إليها (واقعيا) ومثال أو مفهوم يقتنص هذه الحقيقة في مدلولات ومعانٍ يُعقلنها ويلبسها حُلّة المعقولية والفهم. يصبح الخداع أو التضليل هو الحقيقة كما يذهب نيتشه. في فضاء الواقع الفائق يختفي كل تمثّل أو تصوّر أو مفهمة لأن منطق الواقع الفوقي هو اختزال كل عقلنة للواقع وتدمير كل معقولية لأجزائه ومكوّناته. في هذا الواقع الفوقي، نحن أمام نماذج مقولبة ووقائع منمذجة ومحنّطة وإيهامات منتَجة وموزَّعة. نحن أمام اقتلاع جذور المرجعيات، لأنه لا مرجع في هذا الفضاء ولا واقع ولا مثال وإنما نماذج وتصنّعات وحقائق مُنَمنَمة. هكذا ينفتح عصر التصنّع بكل طاقاته الاختزالية والإقصائية والإعدامية. ترتدّ المرجعيات إلى مجرّد نماذج مصطنعة في أنساق الرّموز والعلامات. فلا نشير إلى واقع من خلال مرجعياته المكوّنة له (انهيار المعنى)، ولا نقرأ هذا الواقع بهذه المرجعيات المؤسّسة لحقيقته الواقعية (سقوط التأويل) وإنّما نرى الواقع مجزوءًا في علاماته ومرجعياته المقولبة ومجرّد شظايا متناثرة في البُعد الفوق واقعي. يعبّر التصنّع عن سكيزوفرينية الواقع المنفصم والمنفصل عن ذاته، بعدما

---

(1) جاك درّيدا، التشتت، لوسوي، باريس، 1972.

(2) التأويل/التفكيك: مدخل ولقاء مع جاك دريدا، هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد 54 – 55، تموز/آب، 1988

كانت مرجعياته (الأفراد) تُنعت بالانفصامية عندما تنعزل عنه وتنطوي على ذواتها. يصبح الفضاء الفوق واقعي وراء كل واقع "واقعي" وواقع "مخيالي"، يضمّ تحت سلطته آلات متنافرة في صناعة النماذج وقولبة العلامات وتوليد التطابقات الهادرة للمرجعيات: فَبركة فوق- واقعية.

## 2 - المقنّع والمصنّع:

"الإخفاء هو ادّعاء عدم امتلاك ما نمتلكه والتّصنّع هو ادّعاء ما لا نمتلكه إطلاقًا"[1]. هذا الفرق الذي يورده بودريار بين الإخفاء dissimulation والتصنّع simulation هو هامّ جدًا من الناحية الابستمولوجية والإستراتيجية. لكن، كما يلاحظ بودريار، التصنع ليس هو الادّعاء أو التظاهر بأمر ما، لأن الادّعاء هو عندما يتظاهر شخص ما بأنه مريض فيستلقي على الفراش بإيهام غيره بأنه مريض. أمّا الذي يتصنّع المرض فإنه يصطنع لذاته بعض الأعراض. فالإخفاء أو التظاهر يترك الواقع سليمًا لا يشوبه النقص. إنه مجرد ادّعاء عدم امتلاك (= المرض) ما نمتلكه (الصّحة). فالاختلاف في هذا الصّدد مقنّع masqué. غير أنّ التّصنّع يشكّك في الاختلاف بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي، بين الواقع والمخيال. يتساءل بودريار إذا كان المتصنّعُ مريضًا حقًا بحُكم أنه ينتج ويصنع أعراضًا حقيقية! يَعتبر التصنّع أن الحقيقة والمرجع والسبب قد انقطعت عن كونها حقائق وجودية. من هنا يعجز الطب أو الطب-نفساني عن إدراك الأمر الذي يحوم بين المرض والصحة، بين حقيقة يزعم امتلاكها (المرض) وحقيقة يتظاهر بأنه فقدها (الصحة).

يعطي بودريار مثالاً آخر حول سلطة الأيقونات[2] وكيف أنّ الإيكونوكلاستيين عمدوا إلى تدمير الصور والأيقونات للحفاظ على فكرة خالصة للإله. وجاء هذا التدمير نتيجة خشيتهم من سلطة الأيقونة في محو الإله وكأنّ الأيقونة لا تدلّ سوى على إيهام الإله أو الإله كإيهام. لكن هذا التدمير الأيقوني

---

(1) J. Baudrillard, La Précession, idem, p. 4.

(2) محمد شوقي الزين، الصورة "تلغي" النموذج (الأيقونة، الرؤية، السيمولاكر)، كتابات معاصرة، عدد 41، آب - آيلول 2000، ص49-51

جاء نتيجة اعتقادهم أنّ الصور لا تخفي وراءها أيّ شيء، بل هي إيهامات جاءت لتشبع الرغبات الفنية والجمالية وتعبّر عن إغرائها السحري والفاتن. يعبّر عشاق الأيقونة أو الإيكونوفيليون عن نهاية المرجعية الإلهية عندما يختفي الإله وراء الأيقونة (صورة القدّيس) لتعبّر عن حقيقتها كواقع فائق جاء لا ليعبّر، في الحقيقة، عن الإله بقدر ما جاء ليدلّ عن واقعيته المفارقة والمبتورة. هذا ينطبق على الطابع التّصنّعي لكل صورة جاءت لترسم واقعًا لتشطبه على التّوّ وترسم على أنقاضه واقعًا فوقيًا لا هو الواقع ولا هو المثال. في هذا الواقع التّصنّعي بالضبط ينتهي دور الصورة لتبدأ سلطة السياسة كما يقول بودريار. وراء كل صورة تقبع عنكبوت التمويه والتضليل تمتدّ خيوطها وأنسجتها في صناعة القرارات وشبكة الإعلام والمعلوماتية حاليًا وقد كانت بالأمس تتخذ سلطة الأيقونة والمراسيم الملكية والدينية التي تهيّج الشعور العقائدي وترتسم في اللاشعور الجمعي.

مثال ديزنيلاند Disneyland الذي يورده بودريار ذو أهمية كبرى في تبيان فوق- الواقع (الأميركي) المتصالح مع ذاته والذي تسوده القيم الملائكية. ديزنيلاند هو أروع مثال على النمنمة الأميركية حين تصبح قارة بكاملها مصغّرة في قصور وألعاب وأشخاص متنكرين في هيئة الرسوم التي أبدعها والت ديزني، قارة بكل متناقضاتها ومشكلاتها اليومية ومصائبها البيئية تصبح واقعًا فوقيًا يحطّم كل المرجعيات (مرجعيات الواقع الميركي من نُظم ومؤسّسات وفوارق اجتماعية ومشكلات المخدرات والأمن والبطالة والفقر) لصالح نماذج مقولبة وقيم منمذجة في ديزنيلاند. يتلخّص الواقع الأميركي في هذه القولبة الفوق - واقعية حتى أصبح من العسير التفريق بين ديزنيلاند وأميركا (نوع من الصَّبْيَنَة حيث تسود الألعاب والأنغام والرسوم المتحرّكة يشارك فرحتها الكبار). هذه الفرحة العارمة التي تغمر الواقع الأميركي في المنمنمة الديزنيلاندية لا تختلف عن الهاجس أو الرعب الذي تصوّره السينما بأجهزته السمعية- البصرية في سبيل تصوير المخاطر المحدقة بالقارة الأميركية، وهي مخاطر عمودية أكثر منها أفقية، أي مخاطر آتية من الفضاء مثل أفلام Aliens أوIndependance day أو Armageddonعندما تهاجم كائنات غريبة أو مخلوقات متوحشة أو مذنّبات الكوكب الأرضي. لكن يستثني هذا الهجوم كل القارات ليباغت

أميركا وحدها. فكل خطر وتهديد يحدق بهذه القارة وحدها (لا وجـود للقـارات الأخرى إلا افتراضيًا). هكذا تلعب تكنولوجيات التّصنّع أدوار النّمنَمَة وبتر الحـدث عن جذوره وأصوله بخلق نماذج سابقة على الحدث تديره وتحرّكه وتوجّـه مصـيره كيف تشاء. ففي الفضاء الفوق- واقعي لا معنى للأسباب ولجدلية العلل والنتائج، بل الكل ينهار أمام عنكبوت النمذجة ويصبح النموذج سابقًا على الحدث بعـدما كـان هذا الأخير يصنع نموذجه في دنيا الواقع، بل يرتدّ النموذج إلى إيهام في الفضاء الفوق- واقعي، ويخلق أحداثًا افتراضية virtuels بالتحامه مع النماذج الأخرى مثلما تتركّـب الصور في السينما مشكلة الحدث أو الفيلم السينمائي. في الفضاء المـذكور، تنتقـل سيناريوهات النمذجة من الواقعي إلى الخيالي ومن الحقيقة إلى التضليل ومن القانون إلى الاختراق، ومن العمل إلى الإضراب، ومن الرأسمال إلى الثورة، بحيث تصبح الأطراف الأولى (الواقع، الحقيقة، القانون، العمل، الرأسمال) في خدمة الأطراف الثانية (الخيـال، التضليل، الاختراق، الإضراب، الثورة)، لأنّ هذه الأخيرة كنماذج وإيهامات توجّـه وتسبق نموذجيًا الأطراف الأولى. مثلما الخارطة تسبق نموذجيا الإقليم، فإنّ الاختـراق transgression يسبق القانون[1]، القبلي الفوق - واقعي له، والخيال يسبق الواقع كما أنّ التضليل سابق على الحقيقة والانتشار الميكروفيزيائي للسلطة يمـرّ عـبر "حكايـة الموت"، لأنه كما يرى بودريار، سلطة السيطرة والهيمنة تمرّ عبر سيمولاكر الموت[2]: ينبغي أن يُقال "لقد مات الملك" ليعود الملك أكثر قوة وسلطة في الضـمير الجمعـي ويُبعث من غياهب النسيان.

---

(1) وقد عالج فوكو هذه الفكرة ببراعة في "المراقبة والمعاقبة: ميلاد السـجن"، غاليمـار، باريس، 1975؛ عندما يصنع السجن مزيدا من النسخ الاختراقية أي عندما ينتج مزيدًا من السجناء قصد اختراق القانون. فهذا الأخير يختزن في ثناياه على نقيضـه ويصـبح نقيضه هو المحرّك الرئيسي له، لأنه لا قانون دون اختراقه ومخالفته ولا معنى للسجن إذا لم يضمّ بين جدرانه أجسادًا مقموعة تعطي للقانون قوّة وصلابة بانتهاكه واختراقه.

(2) نفهم هنا لماذا أحدثت عبارة نيتشه حول "موت الإله" وعبارة فوكو حـول "مـوت الإنسان"، كل ردود الأفعال - العنيفة- هـذه في الأوسـاط اللاهوتيـة والفلسـفية والإنسانية. هاجس الموت لا يزال مرتسمًا بقوة في المخيّلة الغربية كما يقول ميشال دو سارتو: كتابة التاريخ، غاليمار، باريس، 1975، ص110 La mort obsède l'occident.

## 3 - مسلط ↔ طلسم: السلطة ومنطق التصنّع:

كل مُسَلَّط هو طلْسَم كما يقول ابن عربي[1] (قراءة مقلوبة لـــ "مسلط" هي "طلسم"، وهو أنّ السلطة (بالمعنى الذي قصده فوكو وبودريار) تلتحم باللاشعور) وهيروغليفية الخطابات ومخيالية الممارسات: الســـلطة ســـرّ وإبهـــام[2]. الســـلطة ميكروفيزيائية البنية والوظيفة كما يذهب فوكو ووظيفتها تتشدّد وتتعزّز في حقل الواقع الفوقي بغياب العلل وانهيار المرجع: السلطة كتصـــنّع. يعتـــبر بودريـــار أن السلطة تتكلّم بلغة الرغبة (منطق الإغراء الذي يتبعه الإشهار) وإستراتيجية الأزمة: هناك دومًا خطر (داخلي و/أو خارجي) يحدق بالبنية الاجتماعية ينبغي التّصدّي له عبر التعبئة الجماعية وتحسيس الوعي الجمعي، ولا يتأتّى ذلك إلا بإنتاج اصطناعي للرهانات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أي إنتاج الواقع انطلاقا من مبـــادئ منمذجة في مصانع الواقع الفوقي، غير أنّ هذا الواقع المُنتَج هو مجرّد حركة الإيهام والصور المقولبة، واقع يفلت من كل تحليل موضوعي ورصد نظري. حتى الإنتاج المادي والاقتصادي يدخل عصر التصنّع، بحيث تقع الإشارة على نسخ هذا الإنتاج (نسخ مادية تضاهي المواد إيهام اقتصادي يضاهي الاقتصاد) ويرى الواقع صـــورته الاستيهامية وهلوسته في مرآة العلامات الفوق- واقعية. انسحاب السلطة يعقبـــه زرع وتشتيت العلامات السلطوية في الحقل الاجتماعي. وإذ يعبّر هذا الانسحاب عن موت السلطة كتمثّل ومفهوم، فهو- في حقيقة الأمر - بعث شظايا ســـلطوية مُقَوْلَبَة، متناثرة في الأرضية الاقتصادية والاجتماعية. أزمـــة الســـلطة في التصـــنّع الفوقي-واقعي تُتَرجَم إلى أزمة مُفَبْرَكة في الواقع، تُعبَّأ حولها أو ضدّها المرجعيات الفردية والجماعية. موت السلطة في الواقع الفوقي يعقبه مـــيلاد آلات ســـلطوية، نماذج ونسخ ميكروفيزيائية متجذّرة في الواقع وملتحمة مع مرجعياتـــه. كمـــا أنّ موت "الاجتماعي" le social تُبعـــث علـــى أنقاضـــه "النزعـــة الاجتماعيـــة" socialisme، تتكلّم عنه وانطلاقا منه دون أن تقصده أو تهدف قضاياه، تصـــوّر

---

(1) ابن عربـــي، الفتوحات المكية، ج3، ص234 (دار صادر - بيروت).

(2) محمد شوقي الزين، العرفان وسر السلطة: ميشـــال دو ســـارتو، وميشـــال فوكـــو (بالفرنسية)، المجلة الفلسفية الجزائرية، عدد1، 1997، ص55- 65.

(تصويرًا فوقيًا) أزمات البطالة والفقر والتّضخّم، لكن فقط في مساحة التصنّع حين تقع الإشارة على واقع مفعم بالمشكلات والأزمات والانهيارات الاجتماعية وترتد إلى سطح دون عمق وأرضية دون أبعاد: تصنّع مشكلات وأزمات تحوم "فـوق" الواقع وتنسحب "تحت" المثال. تنهار أيضًا المسافة بين العمل والإنتـاج: يصـبح العمل مجرّد "حاجة" وموضوع طلب لتأمين وضع اجتماعي مستقرّ وإفلاتًا من ثقل العوز وتراجيديا الفاقة؛ بعدما كانت كميته وتحسينه يضمنان إنتاجًا وفيرًا ونوعيًا. جاء سيناريو العمل ليخفي أنّ واقع العمل وواقع الإنتاج قد انهارا تمامًا. أصـبحت قيمة العمل في تأمين الحاجيات واتّخذت دلالة الإنتاج طـابع إشـباع الرغبـات وتحريك الاستهلاك. انهار العمل وانهار الإضـراب لصـالح سـيمولاكر العمـل والإضراب: في كل مكان نشهد "درامًا" اجتماعية و"مسـرحًا" مُنَمْنَمًـا يتّخـذ كممثّلين acteurs المرجعيات (الأفراد) الواقعية. فلم نتحدّث عن "إيـديولوجيا" العمل كما يرى بودريار (التقسيم التراتبـي للعمل، المستغِل والمستغَل..) وإنما عن "سيناريوهات" العمل (تواطؤ العمل والإضراب، اعتناق العمل للحاجـة بإقصـاء الإنتاج..)، ولم نعد نـتكلّم عـن إيـديولوجيا السـلطة (ليـبرالي/شـيوعي، جمهوري/ملكي، ديمقراطي/دكتاتوري..) وإنّما عن سيناريوهات السـلطة (لأنـه يقوم أحيانًا وربما غالبًا اليسار الفرنسي بتطبيق برنامج اليمين كما يقـوم الـيمين الفرنسي بتطبيق برنامج اليسار). تمتدّ هذه السيناريوهات، حسب بودريـار، إلى سلطة الإعلام وهو ما يصطلح عليه اسم "التلفزة- الحقيقة" TV.vérité. حقيقـة ميتافيزيقية ومتعالية وإنما حقيقة لا تأملية ولا تمثلية (انكسار مرآوية الكائن كتمثل وانعكاس) ولا منظورية (انهيار البانوپتيكون «Panopticon») وإنمـا "حقيقـة" تصنّعية، تصنع الواقع ولا تصفه، تقولبه ولا تعكسه.

"نسيان فوكو"[1] هو أنّ الآلة البانوپتيكية (المشروع المعماري الذي فكّر فيه الفيلسوف الانجليزي جيريمي بنتام (1748–1839)) التي اعتمدها فوكو في قـراءة أساليب المراقبة والمعاقبة تترك المجال لسلطة الإقنـاع والـردع الـتي تعتمـدها تكنولوجيات الإعلام عبر سيناريو الكاميرا والتلفزة - الحقيقة. فلم يعـد هنـاك

(1) Baudrillard, Oublier Foucault, Galilée, 1977.

مركز يراقب الهوامش، بل أصبح المركز متواجدًا في كل مكان عبر شذراته المتناثرة والمبعثرة. قضى سيناريو الكاميرا على هذه التراتبات السلطوية، لأنه أمام هذا السيناريو يتساوى الحاكم والمحكوم وترتدم الفجوة الكائنة بينهما. أصبحت التلفزة نافذة على الواقع الفوقي، تقوم على الاختيار والانتقاء **sélection**، تنتقي الصور والمَشَاهِد وتركّبها وتنمذجها وتخفي الكاميرا ذاتها كوسيط بين واقع ذي بُعد مرجعي وبين المُشاهد المستهلك للصور الذي يعتبر هذه الأخيرة حقيقية طبق الواقع.

هذا الإخفاء هو دليل التصنّع أو القولبة التي تمارسها سيناريوهات الكاميرا والتي تبدع في الواقع المرجعي طفرات فوق- واقعية وتقوم عل تذويب المتقابلات، ليصبح المشاهِد مشاهَدًا أيضًا. المشاهد يرى الواقع (الفوق- واقعي في سيناريوهات التلفزة- الحقيقة كوسيط تصنّعي) والواقع يرى بدوره المشاهد: انهيار الثنائيات (مشاهِد/مشاهَد، رائي/مرئي، فاعل/منفعل..) لصالح اقتصاد تصنّعي المبني على إنتاج النماذج وتسويق الإيهام دون أن يكون هناك مركز وهامش أو فاعل ومنفعل: سقوط الأقطاب. مثال حرب عالمية بواسطة أسلحة الدمار الشامل يعكس أساليب وتكنولوجيات الردع والإقناع التي تصنعها قرارات الإعلام في سبيل استبدال واقع حرب نووية بفوق- واقع قوامه العنف الرمزي وإستراتيجية تهييج الهاجس الجمعي المبني على تخوّفات مخيالية. ليس الخطر النووي المهدّد للنوع البشري هو الذي يشلّ القطاعات الحيوية للجماعات البشرية، بقدر ما تقوم أساليب الإقناع والرّدع على تصنّع حرب نووية في الواقع الفوقي وتُترجم إلى هواجس وهلوسات حقيقية في الواقع المرجعي. يقوم دعاة النووي بتجارة تصنعية قوامها المبادلات الإقناعية والردعية مثلما تنتشر وتتحرك رؤوس الأموال في الواجهة المصرفية عبر القارات الأرضية.

واقع حرب نووية هو رأسمال تصنّعي بامتياز لا ينفك عن الانتقال والتداول (عندما يقوم هؤلاء الدعاة بتصدير تكنولوجيا النووي فإنهم يصدّرون معها فيروس الردع والإقناع لأن حصول الشيء أصبح يتمّ بنقيضه أي أنّ حصول الاستقرار والأمن والتوازن أصبح يتمّ بهاجس القنبلة النووية) وسط هذا التموّج التصنّعي

والارتجاج في القرارات المصطنعة لم يعد للرهان السياسي وجود، بل حلّت على أنقاضه إيهامات الصراع ورهانات الردع والإقناع. يشهد العالم اليوم نوعًا من "تسارع التاريخ" (حُلم فوكوياما ينهار في تبنّي الليبرالية كنهاية حتمية لتاريخ الإيديولوجيات الاجتماعية والاقتصادية وكمشروع طوبوي لتبرير عولمة كاسحة) وتسارع "المجتمعية" (socialisation) ليس نحو الانفجار الخارجي explosion عبر الثورات والتمرّد والعصيان المدني وإنما نحو الانفجار الداخلي implosion وتوزيع شامل لأساليب الردع والإقناع ولرؤوس أموال إيهامية دائمة التداول والانتشار في الحقل الاجتماعي انتشار النار في الهشيم.

## 4 - قصّة الإيهام: الدرس البودرياردي:

أسلوب بودريار التقني والسوسيو إستراتيجي لم نعهده في الكتابات الفلسفية والأدبية والعلمية المعاصرة. فكتاباته عبارة عن آلة حربية ضدّ الخطابات السكونية والطوباوية والتبجيلية حول السياسة والاقتصاد والفكر واللغة والواقع. فهو لا يبحث عن لاشعور القرار السياسي ولا يقوم بتحليل نفسي للخطاب الإيديولوجي، بقدر ما يسعى إلى تأسيس أدوات تحليل وآليات استقصاء تخرج عن المألوف وتلج في البُعد الرابع للممارسات والخطابات حيث تتلاشى صورة صانعي القرارات إلى مرجعيات فردانية تنتجهم آلة التصنّع بقدر ما ينتجون واقعًا فوقيًا مبتورًا عن واقعيته ومفصولاً عن مفهومه ومثاليته. هذه الطريقة التي يعالج بها بودريار الموضوعات ويحلّل خرائطية الخطاب والممارسة الفردية والجماعية، لا تبحث عن جانبها الخفيّ أو اللاشعوري وإنما تستقصي طابعها "الشيطاني" إن صحّ التعبير (وعبارة شيطاني diabolique) لا ينبغي فهمها في محتواها الأخلاقي القائم على الرّدع والإقناع dissuation. تقوم لغة التحليل الجديدة التي يستخدمها بودريار على نقد الخطابات الفلسفية والسوسيولوجية لأشهر المفكرين الغربيين من أمثال فوكو وبورديو ودوبور وفوكوياما وريمون آرون وإدغار موران وغيرهم، فهو نقد منهجي وإبستمولوجي يبيّن حدود الخطاب الفلسفي أو السوسيولوجي أو التاريخي الذي استعان به هؤلاء في استقصاء الواقع وقراءة المجتمع. ينطلق

بودريار من ثغرات الخطاب وتصويراته التمويهية والتضليلية ويلج في صُلب البرنامج الإيهامي ليبيّن جملة البداهات التي ينطلق منها ويحجبها في الوقت نفسه، مثل استخدامه لمنطق الشارة الوراثية وهندسة المعلوماتية في صناعة القرارات التي تخلق طفرات وانزياحات في الواقع المرجعي وتحوّل هذا الواقع إلى سُريالة فوق-واقعية ("هبَرْيَالِيَة" Hyperréalité). تعتمد هذه التقنية "الهبريالية" على نقض منطق العمق والبُعد الباطني أو الجوّاني للكائن لتعوّضه بسطوح ونواتئ بارزة لا تخفي وراءها ولا تحجب تحتها أي شيء، كما أنها تحوّل المرجعيات الواقعية إلى أقانيم فوق-واقعية، ثابتة وساكنة، بحيث تتحكّم في المرجع من خلال الأقنوم وتصنع الواقع انطلاقًا من الواقع الفوقي. تفقد "الحقيقة" كتطابق الواقع مع مرجعياته وترتد إلى مجرّد تزييف ردعي وبناء اصطناعي لوقائع لا هي الواقع ولا هي المثال. فالهندسة الهبريالية تصنع الواقع بدون نماذج وتنمذج الوقائع بدون واقع مرجعي. يتحطّم الأصل لتقوم على أنقاضه أقانيم تصنّعية، واجهة سطحية دون عمق أو شاشة تظهر الحدث ولا تخفيه وراءها، تصنع الواقع ولا تعكسه وتقولب وتركّب صور الوقائع دون أن تربط بينها برابط سببي، لأنه لا علّة ولا معلول، لا بداية ولا نهاية، لا واقع ولا مثال في الفضاء الهبريالي الذي يقوم بتوزيع وتسويق الصور والأيقونات بدافع إقناعي ردعي لأن الحقيقة هي هذه الأيقونات و"التضليل-التزييف" هو أنّ هذه الأخيرة لا تحمل شيئًا ولا تعكس واقعًا ولا تصوّر مشهدًا وإنما تدلّ على ذاتها لتختزل المسافة الكائنة بينها وبين ذاتها، لتصبح سطحًا بدون عمق ومرآة دون انعكاس وشاشة دون مشهد.

يقول ماريو برنيولا: "لا يمكن تعريف الإيهام على أنه صورة دون هوية. فهو لا يحيل إلى أيّ نموذج خارجي وليست له أصالة جوهرية.. إنه يسجّل اللحظة التي ينقطع فيها الخيال عن كونه خداعًا وتزييفًا دون أن يكون حقيقة واللحظة التي يتخلّى فيها المظهر عن العدمية دون أن يصير ميتافيزيقا واللحظة التي ينفكّ فيها الصراع عن كونه انفجارًا دون أن يستعيد الوحدة"[1].

---

(1) Mario Perniola, Icones, visions, simulacres, in "Traverses", idem, p. 48: M.Perniola, "Il Witz come elusion del conflitto", in Il Verri, Boloagna,1976.

يبيّن هذا التعريف أن المجتمعات البشرية قد خطت عتبة التصنّع ودخلت في عصر الإيهام. بينما كان التمثّل يقول بتضايف العلامة والمعنى (الدال يحيل إلى المدلول) وفوكو يمنحنا أروع صورة عن عصر التمثّل كما عالجه في كتابه "الكلمات والأشياء"؛ فعصر التصنّع يعمل على هدم العلامة (وإذن جوّانية المعنى) والأكثر من ذلك هو تحطيم المرجع واختزال الفرد. أصبح الإيهام هو الحقيقة المقبولة اليوم كما يقول ميشال ماكاريوس والذي يساعد على إنتاجه وتوزيعه شبكة المعلوماتية ووسائل الإعلام. واحتكار هذه الوسائل والإستراتيجيات من طرف صانعي القرارات السياسية والاقتصادية والإيديولوجية يبيّن لا محالة أنّ الواقع هكذا يخضع عبر هذه السيناريوهات لتعديلات وطفرات فوق-واقعية بحيث تصبح المعادلة هي التحام الواقع والخيال في عدسة التصنّع بانعدام التمثّل وسقوط الانعكاس والتفكير. في الماضي، كان المشكل قائمًا بين الواقع وتمثّله، أي بين الواقع وتأويلاته المتضاربة المؤدية إلى تطاحنات وصراعات إيديولوجيات ولاهوتية: الحقيقة هي ما نتمثله ونعتبره مطابقًا للواقع. أمّا اليوم، فالمشكل هو بين واقع مُفَبْرَك (مُصطنع ومنتَج) وإيهام موزَّع لا يعكس الواقع ولا يتمثّله وإنما ينمذجه ويُقنع بقبوله واستهلاكه عبر نماذج استيتكية تصوّرها لوحات الإشهار والإعلام. هكذا لا يمكن للمستهلك مقاومة الإغراء الفاتن للأيقونة الإشهارية ويقبلها (عن وعي أو لا وعي) تحت سلطة الردع والإقناع. يؤسّس هذا الثالوث: سلطة الأيقونة أو الصورة، التظاهر بقرب وقوع الكارثة أو الخطر، معالجة الأزمة قبل انفجارها واستفحالها إستراتيجيات تعمل على إنتاج الإيهام وتوزيعه.

## -II-

# مفاتيح في قراءة الواقع

"كلمات الجواز"[*]، كتاب فريد في نوعه يعرض فيه بودريار المفاهيم الرئيسية المؤسّسة لفكره الفلسفي والسوسيولوجي. يمكن استعمال عنوان الكتاب للدلالة على شيئين: (1) "كلمات الجواز" بمعنى أن الكلمات تحمل أفكارًا ودلالات بفضلها تنتقل هذه الأفكار على سطوحها وجغرافيتها بمعنى أنها تعبر وتجوز العوالم والفضاءات الفكرية عبر جغرافيا الحروف والكلمات، فهي كلمات تتلألأ، كلمات لها سحرها وفتنتها وجاذبيتها لأنها تتحوّل وتستحيل وتنتقل ضمن إستراتيجية وتطوّر حلزوني؛ (2) "كلمات السر" وكلمة السرّ تدلّ في المعلوماتية على كلمة مركبة من حروف وأرقام يحتفظ بها مواطن الشبكة الأثيرية أو الأنترنوت في سرية تامّة لفتح علبة بريده الإلكتروني أو موقعه في الأنترنيت قصد تغيير شكله أو محتواه. وعليه، تعمل الكلمات التي أوردها بودريار كمفاتيح يمكن بواسطتها فتح خزائن فكره المتّسم باللانسقية والازدواجية والكارثية والاستعارية. يورد بودريار هذه الكلمات أو بالأحرى هذه المفاهيم أو "أشكال الفكر" في سياق حوار خلاّق بين هذه الكائنات النصّية في بهائها ودهائها وضمن أبجدية (كل حرف يحيل إلى أوّل الكلمة) على شاكلة "الأبجدية المتلفزة" للفيلسوف جيل دولوز يلخّص بواسطتها فكره الفلسفي.

تكمن أشكال الفكر عند بودريار في المفاهيم التالية: الشيء، القيمة، التبادل الرمزي، الفتنة أو الافتتان، الخلاعيّ، شفافية الشر، الافتراضي أو الأثيري،

---

(*) Jean Baudrillard, Mots de passe, Fayard, 2000.

الاحتمالي، الفوضى أو اللانظام، النهاية، الجريمة الكاملة، المصير، التبادل المستحيل، الثنائية، الفكر. فلا يتعلق الأمر بــ "نسق" بودريار الفلسفي أو السوسيولوجي وإنما مجرّد أشكال فكرية وصور مفهومية تتحاور وتتجاور وتتفاعل في سياق تبادل رمزي أو تواصل افتراضي أو تداول مجازي أو تطوّر تحويلي. تعبّر الكلمات عن شيء ما وتتحوّل لأنّ العبارة "عبور" والمجاز "جواز واجتياز" والاستعارة "إعارة ونقل وانتقال". تكمن كينونة اللغة في هذه الرحلة الأوديسية للكلمات والعبارات: "تسمح عبارة "كلمات الجواز" بإعادة إدراك الأشياء ببلورتها وموقعتها ضمن منظور مفتوح ومشهدي" (ص 11). يتمّ إدراك الشيء باكتناه حقيقة الكلمة وسبر أغوارها والولوج في عالمها، لأنها كلمة "سائحة" وساحرة وفاتنة لا تعرف الفتور أو الخمود أو الانغلاق أو الانكماش أو الدلالة على هوية منفعلة أو حقيقة جامدة ومفارقة. الشيء، في فكر بودريار، هو "كلمة الجواز" أو "كلمة السرّ" بامتياز. جعل الانتقال من مجتمع الإنتاج إلى مجتمع الاستهلاك بودريار يفتتن بسحرية وجاذبية الشيء ليخصّص له كتابه الشهير "نسق الأشياء" بمعنى نسق العلامات وعلاقات القوى بين الأشياء. لا يتحدّد الشيء بقيمته الاستعمالية بقدر ما يتحوّل إلى علامة قوامها الحركة والتعامل مع فضاء ينتفي فيه الشيء واستعماله، لأن العلامة بقدر ما تعبّر عن الشيء فإنها تنوبه وتمحوه "فالشيء يدلّ لا محالة عن العالم الواقعي ولكن أيضًا غيابه وغياب الذات" (ص 15). للشيء سحره وجاذبيته وفي الوقت ذاته إبهامه وغرابته و"باروكيته"، بمعنى عدم ألفته وعدم ائتلافه مع ذاته أو التماهي مع علامته، فهو كينونة "شريدة" ومنظومة غائبة ومغيّبة. الشيء وسيط بين الواقع والمثال أو بين ذاته ومفهومه أو بين ماديته وعلامته وفي الوقت نفسه مفكّك هذه الوساطة لأنه مباشر ومحايث. لا شكّ أنّ قوام الإنتاج والسوق هو القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، لكن، حسب بودريار، بدأت القيمة في التلاشي والغياب بحيث لم تعد الأشياء تتبادل فيما بينها مباشرة، ولكن بواسطة التجريد والتعالي. ما يسميه بودريار التبادل الرمزي هو نوع من تقويض المسار الأحادي البُعد للقيمة عندما تنحو صوب غاية معيّنة. في التبادل الرمزي لا تنفكّ الأشياء عن الرجوع في "عود أبدي" حلزوني. هناك نوع من الانتقال الرمزي

للأشياء بحيث تحيل الأشياء إلى بعضها البعض وتختفي فرديتها. حسب بودريـــار، يتعارض الافتتان séduction مع فضاء الإنتاج. إننا نتعامل اليوم مع أشياء تحيد عن القيمة المسطَّرة. فلا يتعلّق الأمر بإنتاج الأشياء أو المواد لغاية قيمية، وإنما بإزاحـــة الشيء عن هذه الغاية بمعنى إزاحته عن هويته وواقعيته ليكون أمرًا آخر غير ما هو عليه وإقحامه في لعبة المظاهر والمرايا المكسورة أو الهويات المتشظية أي في ســـياق تبادل رمزي. هناك نوع من "أنثنة" العالم ترتبط عضويًا وحيويًا بلُعبـــة الافتتـــان والسيطرة رمزيًا ومجازيًا على الصور المتسارعة أو "الكاليدوسكوبية".

الافتتان هو التعامل مع الصور (مثال الإشـــهار) في ســـياق لعبـــة الســـحر والجاذبية، أما الإنتاج فهو السيطرة المادية (وليست الرمزية) على السلطة بواسطة إستراتيجية الحيلة والدهاء. هذا ما يجعل "المشهد" في علاقـــة مجازيـــة بالخلاعـــة obscénité لأن المسافة بين الرائي والمرئي تختفي، فلا مجال للمراقبـــة ولأجهـــزة الپانوپتيكون. أمام مشهد "خلاعيّ" كل شيء معطى للرؤية مباشرة بدون حجاب أو فاصل أو مسافة أو أثير. المعلومة في عصر العولمة هي ذات طابع "خلاعيّ" لأنّ نقل الحدث بفضل الوسائط (الكاميرا، الصورة، الصوت) يتمّ بهـــذا "الكشـــف" المباشر أو "عُري الحدث". كل شيء معطى للرؤية في أدنى تفاصيل الحدث مـــن إشارات ووضعيات ومناسبات وهمسات ولمسات وخلجات. فلا نتواجد بالتـــالي في "التواصل" عبر الوسائط وإنما ضمن "إعداء" حُمّوي ينتقل فيه المشهد مباشـــرة من حدث إلى آخر وعبر تفاصيل الحدث: تجلّيات المشهد. الطـــابع "الخلاعـــيّ" للحدث هو أنّ الرؤية مباشرة وتقع على الأشياء بانتفـــاء الوســـائط والعلائـــق والعوائق. ألا يتعلّق الأمر بشفافية الواقع تراه الرؤية ويفلت من قبضـــة الـــتحكّم والسيطرة؟ تستدعي الشفافية، في منظور بودريار، نقيضها وهو السّر، لأنّ ما هو "جليّ" لا ينفكّ عن نقيضه "الخفيّ" والوجه المفارق للمسألة أنّ الخير هو استدعاء للشرّ وباسم حقوق الإنسان تفاقمت الانتهاكات الفاضحة وتجلّى الوجه الخفـــيّ للإنسان أو كما يقول علي حرب "إنسانيتنا المفرطة مصـــدر الإخفـــاق وأصـــل البربرية". والخفيّ أو السّر هو ما لا يمكن تدميره أو التخلّص منه والأمر المـــدهش أنه يتحكّم في الوسائل التي تسعى لتقويضه. يتحرّك الخفيّ أو السّر بطاقة "الشـــرّ"

لأنّ مبتغاه هو تفريق الأشياء وتشتيت العلامات وهدم الوحدة. مكافحة الشّـــر أو محاولة إعدامه والتخلّص منه هو تحقيقه وتحريك القوّة التي بفضلها يتغذّى ويتشظّى ويتقمّص. "إذا قبلنا بهذا الشكل الكلبيّ cynisme نفهم على التّو أنّ السياسي هو استبطان للشرّ والفوضى ضمن النظام المثالي للأشياء" (ص 48). إنه الوجه المفارق والغريب لعُرْي الكائن: اللانظام يسكن النظـــام واللاشـــعور يقطـــن الشـــعور واللامعقول يخترق المعقول واللاّمفكّر فيه يجوب فضاء التفكير. فهل نحن أمام واقع أم خيال؟ يفضّل بودريار الانتقال من "شبكيّة" الواقع الفعلي كمشهد فاضـــح أو عين متجلّية في كل مكان إلى "شبكة" الواقع الأثيري أو الافتراضي. الواقـــع، في منظور بودريار، لا يعدو مجرّد غشاء مقنّع أو شكل مصنّع. ثمّة "مفاعيل" الواقع أو الحقيقة أو الهوية أو الخطاب، لكن الواقع لا وجود له إلاّ كسراب لا ينفكّ عـــن الابتعاد والاختفاء كلما اقتربت منه التحليلات أو حاولت وصـــفه الخطابـــات. "مفعول" الواقع هو أنّ الافتراضي أو الاعتباري أو الأثيري le virtuel يصنع واقعًا فوقيًا أو فائقًا قائمًا على التجانس والعددية والعمليّاتية والمعلوماتية. ابتكار واقـــع فوقي هو نتاج الرغبة الإنسانية في التّحكّم في مهمز الواقع. لمّا أفلت الواقـــع مـــن النظرات الراصدة والخطابات الفاحصة والشعارات الطوباوية كما يفلت الزئبق من أصابع اليد، اصطنع الفكر لذاته واقعًا فائقًا يتحكّم فيه ويلمّ بـــه شملـــه ويوحّـــد أواصره وأطرافه ويسيّره وُفق أغراضه وأهدافه. لم يطق الفكر البشـــري لانهائيـــة الواقع وتشظّيه ومفارقاته وتناقضاته وتنافره وسيلانه وديمومته وحلزونيته وزئبقيته، عمد إلى فبركة واقع مخيالي أو بالأحرى واقع اصطناعي "مستنسخ" عـــن الواقـــع الفعلي في ماديته وشيئيته. جاء الواقع الاصطناعي لينوب عن الواقع الفعلي ويمحوه مثلما تنوب العلامة الشيءَ وتمحوه. لم نعد نفكّـــر في الواقـــع الاصـــطناعي أو الافتراضي لأنه لا ذات ولا موضوع في هذا الفضاء السبراني، بل أصبح هذا الواقع الأثيري يفكّر فينا! ليس هناك سوى الوسائط والتكنولوجيات العديدة واللطـــائف السبرانية والأطياف الفائقة. لم ينتقل الفكر سوى من غياب إلى غياب، من انعدام واقع فعلي متحكّم فيه إلى انعدام ذات مفكّرة وفاعلة في الواقع الأثيري "الافتراضي هو أُفق الواقع" (ص 54). انهيار الواقع كتماهي الذات العارفة بموضـــوع المعرفـــة

جاء نتيجة اكتشاف مبدأ اللايقين أو اللاحتمية وأنّ مسار الأشياء والأفكار "كاوسي" أو عشوائي أو احتمالي aléatoire ويشهد العالم تعميم الدرس الفيزيائي على الظواهر الاجتماعية والسياسية. انتقل مبدأ اللايقين أو مفعول الفراشة من إطاره الفيزيائي والطبيعي إلى فضاء الأفعال والمفعولات والانفعالات في السياسة والاجتماع والسلوك والخطاب والفكر. مثل ذلك ظاهرة العولمة التي أصبحت بدورها "احتمالية" أو كاوسية وأفلتت من مهمز السيطرة والتحكّم. انتقل الفكر من واقع فعلي قوامه العقلانية والمعقولية والتعقّلية إلى واقع أثيري هو في الحقيقة إزاحة من "ماكروسكوبية" العالم إلى نظامه المصغّر والمنمنم و"الميكروسكوبي". وكأنّ مرآة الواقع التي كان يتأمّل فيها الفكر ذاته في نرجسية تامّة وتمثّل وانعكاس كامل انكسرت إلى شظايا لامتناهية تعكس الواقع كوقائع منفصلة ومتنافرة وأحداث احتمالية ولا يقينية. إننا نحيا "مونادولوجية" العالم في تناهيه المصغّر والمنمنم والذُرّي والاحتمالي. إنه اللانظام أو "العَمَاء" (بالمفهوم العرفاني) لأن الموضوع أفلت من الإدراك واختفى من على شاشة الافتراضية أو الأثيرية. اختفاء الواقع أو الموضوع نتج عنه اختفاء النهاية مهما كثر الحديث عن النهايات. حسب بودريار، إننا فيما وراء الصحيح والخاطئ أو الصادق والكاذب أو الخير والشرّ بمعنى في فضاء متردّد indécidable يتجاوز هذه الثنائيات المتطاحنة في الجلاء والملتحمة في الخفاء. إنّنا "فيما وراء النهاية" أين أصبح من العسير الرجوع إلى الوراء "حنينًا إلى البدايات" أو المضي قُدمًا "اختراقًا للمجهولات". احتمالية الحدث أو افتراضية الواقع جعلت من السذاجة الحديث عن غائية التاريخ وبالتالي خرافة تمفصل البداية والنهاية في شكل دوري لأنّ في الدائرة نقطة البداية هي نقطة النهاية عينها. ليس هناك دورية أو حلقية الأشياء والأفكار لتُفتتَح ببداية وتُختتَم بنهاية وإنّما مجرّد احتمالية و"كاوسية" الظواهر والعوالم. انعدام أو إعدام الواقع هو في مفهوم بودريار **الجريمة الكاملة**. وتعني كمال العالم أي تحقيقُه وتحقّقه بإعدامه أو موته أو القضاء عليه. اختفاء الواقع الفعلي هو هدم كينونته (الثنائية، الاختلاف، الخلاف، التنافر، التناكر، التناحر،..) والارتقاء به إلى واقع أثيري ومصطنع حيث لا صدق ولا كذب ولا خير وشرّ ولا تناقض ولا تماثل: "الجريمة الكاملة تحطّم

الغيرية والآخر" (ص 78). إنها تعبّر عن هيمنة التطابق وتماهي العالم مع ذاته وهويته وصورته. إنها نوع من "استنساخ" الواقع في صيرورة لامتناهية. ومصير الواقع؟ المصير حلزوني وحلقي المسار، الاقتراب من الأشياء هو الابتعاد عنها وأصبح من العسير التفكير في الواقع لأن الواقع هو الذي أصبح يفكّر فينا: تحقّقت الطوباويات وتلاشت الشعارات وطُبّقت المشاريع والنظريات وذهب الفكر فيما وراء النهايات. المصير هو التبادل المستحيل لأن المصير لا يمكن استبداله بشيء أو تبادله مع شيء. عندما كتب جاك درّيدا "لا يوجد ما هو خارج النص"، هو أنه لا وجود لقيمة متعالية تتحكم من "خارج" في "داخل" النص أو الواقع أو العالم. أشياء وأفكار وظواهر العالم تتبادل وتتواصل وتتحاور والعالم في كلّيته لا يمكن استبداله أو تبادله لأنه هو وليس غيره ("كمال العالم" بتعبير لَيْبنتز وابن عربي). كل منظومة أو نسق له قانونه الداخلي وبنياته التي تجعل من التبادل أمرًا ممكنًا. يصبح التبادل مستحيلاً عندما يكشف النسق عن تناهيه وحدوده وأنه لا وجود لخارج أو تعالٍ أو غيرية تضفي عليه مضمُونًا أو ضمانًا أو قيمة. ما هو الفكر الذي يرتضيه بودريار بديلاً عن الأوهام والتهويمات والاستيهامات؟ في سياق ما تمّ عرضه من أفكار بودرياردية، يصبح الفكر عنده شكلاً ازدواجيًا أو ثنائيًا يتجاوز الثنائيات العقيمة ويتأرجح في متردّد لايقيني عائم ومتموّج. فهو فكر يوزّع لُعبة المعرفة بين الذات والعالم لأن الذات لم تعد تفكّر في العالم وإنما أصبح العالم يفكّر في الذات. لا وجود لمركز تراقب منه الذات حركة العالم "هنا والآن" كما أراد لابلاس وإنما ما كشفت عنه لايقينية هايْزنبيرغ من احتمال وتبعثر وتركيب وتعقيد. الفكر الذي يدعو إليه بودريار هو فكر اختراق الواقع وإزاحة الهوية وتجاوز الثنائية أو الفكر كإستراتيجية محتومة؛ بقدر ما يفكّر في الواقع أو العالم يتيقّن بأنّ الواقع أو العالم يفكّر فيه وليس به. إنه فكر الكارثة والإثارة ولكنه فكر الإناسة والإنسانية، فكر لا يؤمن بإطلاقية الخير والشّر أو الإنساني واللاإنساني وإنما معكوسية هذه المتقابلات وتقلّباتها وانقلاباتها إلى أضدادها وما تستبعده من إطارها وفضائها. تلكم هي "كلمات السّر" أو مفاتيح بودرياردية في فتح خزائن فكره وفهم الواقع في محايثته ومفارقته وإشكاليته.

## -III-

# من الفكر النقدي
# إلى الفكر الراديكالي

الفكر الراديكالي ليس خاتمة فكر بودريار المتّسم باللانسقية والكارثية والرؤية الميتانقدية وإنّما مراجعة نقضية لمفاهيم وتصوّرات وتركيبات جرى تداولها وتأصيلها في الفكر والذاكرة والممارسة. ينتمي بودريار فعلاً إلى فكر ما بعد الحداثة لأنه لا يصبو إلى ممارسة النقد وإنما تعاطي النقض ولا يهدف إلى نقد النقد أو النقد المضاعف وإنما ممارسة القَلب والتأرجح وقراءة ما لم يُقرأ بالانفتاح على المستبعَد والغريب. قد يكون فكر بودريار فكرًا ديكارتيًا لكن دون الوضاحة والبداهة وينغمس أكثر في العتمة والاحتمال ويسترجع ذلك العفريت الذي استبعده ديكارت من عقلانيته وسبب الزلل والشطط والشك الراديكالي أمام الشكّ المنهجي ونور البداهة ووضاحة اليقين. الفكر الراديكالي كما يفهمه فكر غريب عن الواقع، فيما وراء المحسوس والمعقول لكنه لا ينكر مفهوم الواقع الذي ينكبّ على نقضه وتقويض مرآته الناصعة، دليل الانعكاس والتطابق والتأمّل والحضور، إلى شظايا مبهمة تعكس واقعًا مصغّرًا ومنمنمًا، مجرّد عرَضٍ ينتابه الزوال والتّبدل والانقسام والتبعثر والتكوثر. يتساءل بودريار عن سبب إبقاء بعض المفاهيم في دائرة التابوهات والمحظورات: الإيهام أو السيمولاكر، الغرابة، الافتنان، الموت، القمع، القداسة مع أنّ الواقع هو الذي يثير الاشمئزاز ويضرب عمقًا في الوعي واللاوعي ويفلت من كل رؤية بانوبتيكية أو قراءة تحليلية بقدر ما يختفي من شدّة وضوحه وبداهته ويتجلّى من فرط تواريه وتعاليه. فليس أشدّ غرابة

وسرابًا وباروكية من واقع لا ينفكّ عن استهتار فاعليه والإفلات من راصديه والسخرية من ملتمسيه وكأنه يوجد ولا يوجد في الوقت نفسه. هل يضرب بودريار صفحًا عن العقل ويتنكّر للواقع ويعلن بشطحه ما بعد حداثية عن عدميته الدفينة ولا عقلانيته البائسة؟ وما الجدوى من مقاربات ومناظرات وتوجّهات تتناول واقعًا شبحيًا جوهره إرادات وتمثّلات أو واقعًا ذهنيًا رغم أشيائه الملموسة ومواده المحسوسة وفردياته المدركة وبنياته المحكمة؟

ما يريد بودريار تبيانه أن عقلنة الأسطورة وعلمنة المقدّس وأنسنة المفارق لم تنتبه إلى المفاعيل العكسية التي تعمل في الخفاء ولا تنقطع عن إنتاج الصدمات وتفاجئ الإنسان من حيث لا يحتسب، بمعنى أسطرة العقل وتقديس العلمنة وتأليه الإنسان. وهو ما غاب، حسب بودريار، عن الفكر البشري وأفلت من ميزانه وحسبانه من فرط إيمانه بالثنائيات العقيمة وانتصاره لأوهام وهوامات من صنع ذاكرته ونسيج خياله زاعمًا أنها حقائق كونية أو أخلاق عالمية أو قيم مطلقة. محصّلة ذلك، ما أخفاه الفكر البشري واستبعده ورأى فيه البُعد التيراتولوجي (الوحشي) والشيطاني والغرائبي يعود لينبثق من صُلب ما انتصر له ودعا إليه وجاهد من أجله ونعني الحرية والعدالة واليقين والبداهة والحقيقة والتسامح والإنسانية. لهذا يعتبر بودريار أنه في البدء كان الانفلاق أو الانشطار وإن كان لا يعتدّ بالأصول المتعالية والبدايات السرمدية وكأنّ الفكر البشري لا ينفك عن ازدواجيته أو انفصاميته. فكل شأن وجودي أو حقيقة كونية إنما تستدعي وجهها الآخر ونقيضها المتواري في ذاتها وليس خارجًا عنها، في صُلبها وليس بعيدا عنها. فالإنسان هو محصّلة تناقضاته وازدواجيته وبقدر ما يستبعد وجوهه المقابلة ومنازعه المغايرة وأسمائه المتعدّدة وصفاته المستبعدة يقع في مآزقه وأفخاخه وتفضحه ممارساته وأفعاله رغم جمالية خطاباته وسحرية منطوقاته وخصوبة مخيالاته. هكذا يفهم بودريار الفكر الراديكالي: استدعاء للنقيض والتماس للمهمّش والمستَبعد وانفتاح على الغريب واعتداد بالوهم أو الإيهام في مقابل الواقع أو اليقين. الفكر الراديكالي هو وهم بمعنى لعبة الواقع أو سخرية المصادفات مثلما أنّ الإغراء هو لعبة الرغبة أو المجاز لعبة الحقيقة. فهو ليس فكرًا نقديًا أو جدليًا وإنما فكر

انقلابـــي أو تأرجحي. فلا يتعلق الأمر بواقع ونقيضه يتصالحان ويمتزجان في حدّ ثالث جامع بينهما أو حلول أحدهما في الآخر بحيث يخفي أحدهما وجهه المقابـــل ويتنكّر لصنوه، وإنما بانقلاب أحدهما إلى الآخر انقلابًا أو تأرجحًا Shifting ينبئ عن هَوْل الكارثة وفظاعة المشهد وتبدّل الصورة، وليس أشدّ هَوْلاً وعُنْفًا سوى أن يقترف العقل جرائم وراء غطاء المنطق أو التعقّل أو العقلانية أو عقل الدولـــة أو خديعة التاريخ..

الفكر الراديكالي هو التسليم بالعلاقة المتوتّرة بين الفكر والواقع. فهناك توتّر وليس تواترًا أو تناوبًا أو تبادلاً، بحيث لا ينوب الفكر مناب الواقع ولا يحلّ الواقع محلّ الفكر. هناك فقط الغيرية الراديكالية التي تحافظ على هذا التوتّر أو السيلان أو النزيف. لأنه لو أمكن للفكر القبض على الواقع أو التماهي مع جزئياته أو التطابق مع صورته لما كانت كل هذه المآزق الخانقة والأحلام المتساقطة والإيديولوجيات الآفلة والأفكار المتعثّرة: "لقد أصبح الواقع ظاهرة قصوى بمعنى لا يمكن التفكير فيه كواقع فعلي وإنما كبنية خارجة عن فلكها ومنظور إليها من عالم آخر كـــوهم أو خيال"[1]. أليس هو ما تشير إليه أيضًا باروكية ابن عربـــــي صـــاحب العنـــوان الفلسفي والباروكي المتميّز "العالم كلّه خيال في خيال"؟ "خيالية" العالم عنده هي نتيجة رؤيته من الخارج وليس من الداخل أي من "مـــا وراء الواقـــع" في عـــالم لامتناهي عجيب في صوره وأشكاله وغريب في أطواره وأذواقه وهـــو مـــا يميّـــز الفلسفة الباروكية في العصر الوسيط. وهو ما يشير إليه بودريار "لنفكّر في التجربة المذهلة إزاء اكتشاف عالم واقعي آخر مشابه لعالمنا الواقعي"[2]. لا شكّ أنّ مثـــل هذا الاكتشاف يجعل الواقع ظاهرة ثانوية بعد أن كان يتميّز بفرديته ووحدانيتـــه المطلقة لأنه هو وليس غيره ولأنه هو لا يوجد واقع آخر سواه.

الفكر الراديكالي هو استحالة التخمين حول ماهية وبنية الواقع. فمثلمـــا أنّ الفكر النقدي انفصل باسم الواقع عن الخرافة والأسطورة والرمزانية الدينية، فـــإنّ الفكر الراديكالي هو دعوة إلى الانفصال عن الواقع. لكن باسم ماذا ولأجل ماذا؟

---

(1) Jean Baudrillard, La pensée radicale, éd, Sens et Tonka, Paris, 1994, p. 12 - 13.

(2) idem, p. 13

هل يكفي اكتشاف واقع آخر (واقعي أو معقول) لكي نعلن عن أفول الواقع بعد سلسلة النهايات القصوى التي شملت البُعد الثيولوجي مع نيتشه والفضاء الأنثروبولوجي مع فوكو؟ هل هو "موت الواقع" مع بودريار؟ لا يسعى الفكر الراديكالي للحلول محلّ الفكر النقدي وغالبًا ما يُشابه بودريار هذين الفكرين بالصفائح الجيولوجية أو بنيوية الأدم (plaques tectoniques) بحيث ينساب الفكر النقدي تحت الفكر الراديكالي ويتداخل مع صفائحه النقضية مثلما يصطدم الفكر الراديكالي مع الفكر النقدي ويتشابك مع أنسجته النقدية ورسوبياته التقويمية. استعارة بودريار لقيمة جيولوجية في وصف التلاحم بين الفكرين هي للإفلات من الطابع الجدلي للفكر الحديث الذي يخلص دومًا إلى قيمة جامعة ومتعالية تكبّل الذهن بقدر ما تشلّ أدوات الفكر وصنائع العقل. إذا كان الفكر النقدي هو احتضان للمعنى بإقصاء اللامعنى، يقف الفكر الراديكالي على تخوم المعنى واللامعنى أو الحقيقة والزيف لأنه لا يمكن فصل الهوية الواحدة عن ازدواجيتها ووجوهها المتنافرة. خلافًا للفكر النقدي والعقلاني الذي يراهن على وجود شيء ما عوض عن عدم وجود أيّ شيء والذي يبرّره الواقع الموضوعي القابل للتحليل والقراءة والتصنيف والتشخيص، يسلّم الفكر الراديكالي بوهمية العالم وانعدام دلالته وهو ما يفسّر ربّما ما ذهب إليه كلود ليفي شتراوس أنّ العالم يخلو من فيض المعنى وفي درجة قصوى من الفراغ والخواء والإنسان هو الذي يضفي الدلالة على واقعه وأحواله ويثري تجاربه وتمثّلاته حتى لا يقع في الحيرة والسقوط أو يستسلم للوهم والعدم.

كل فكر ينبغي، حسب بودريار، أن يكون فكرًا محرّرًا وخارقًا وعلى هامش الوقائع الآتية لأنه مع تسارع الأحداث ودخول مفهوم السرعة حيّز الانشغالات والممارسات والتصوّرات تبدو الأفكار نوعًا ما متخلّفة ومتجاوزة ويبدو الواقع في حدّ ذاته فائقًا ومتجاوزًا لصالح واقع افتراضي أو أثيري يجري بسرعة البرق أو لمح البصر. في هذا المشهد المتسارع والمتدوّم (يتحرّك مثل الدّوامة) تبتلع الأحداث تأويلاتها المتضاربة وتتجاوز الأشياء علاماتها ومعانيها. إذا كان يستحيل مع الفكر النقدي تطابق التأويل مع موضوعه أو أصله، فإن الفكر الراديكالي يجعل من

التأويل أو المعنى أو القيمة مجرّد وميض يتلألأ ليختفي على التوّ من سطوح الوقائع وعتمة الأشياء. يظلّ الشيء قاتمًا دون انعكاس ولا يؤسّس مرآة للتأمل أو التمثّل ويظلّ قائما بشيئيته وكثافته وتمثاليته والأمر الذي يكشف عن تناهيه أو بطئه أو تعوّقه هو التأويلات المتناحرة والقراءات المتضاربة والفكرانيات المتنافرة. وهو ما ينبغي أن ينعكس على اللغة والكتابة في مقابل الدلالة والفكرة. فقط الكتابة الإشارية والتهكمية والمجازية والمنفتحة على فضاءات الخيال ولعبة المعنى يمكنها أن تتمكّن وتتأصّل وتعبّر في الوقت نفسه عن مرحها وسحرها وجاذبيتها وكارثيتها فيما وراء المعنى الرتيب أو الدلالة المبهمة أو التأويل المذهول. ظلّت الكتابة على مدى عصور الفكر البشري رهينة المعنى وسجينة الفكرة، بحيث يجري القلم أو الحرف بما يشتهيه الفكر في خلوصه وبداهته. دخول عامل السرعة أو التسارع فيما وراء الزمان والمكان جعل الكتابة تستبق الفكرة وتنظّم أقاليم الدلالة وجغرافية العقل ومواقعية المعنى.

يقول بودريار: "هنا يتجلّى الفكر الراديكالي. إنه عقل بلا أمل، لكنه شكل مرح وبهيج. باعتبارهم بائسون، يختار النقّاد دومًا الأفكار كحلبة للصراع وميدان للتناحر. فهم لا يرون أنه إذا كان الخطاب ينحو تجاه إنتاج المعنى، فإن اللغة أو الكتابة تراهن على الخيال. إنها الوهم الحيّ للمعنى أو زوال بؤس المعنى بغبطة أو مرح اللغة"(1). فلا شكّ أنّ النّاس يمتلكون الأفكار كما يقول بودريار وأحيانًا بشكل مفرط وبارع. هناك نوعًا ما "تضخّم" في رؤوس الأموال الفكرية، لكن الأمر الذي ينبغي الاعتداد به هو قوّة المفهوم وفرادة التحليل وشاعرية الرؤية، بمعنى جمالية أو روحانية اللغة فيما وراء عُقم الموضوعانية النقدية للأفكار. فلا مجال للحديث عن تغيير العالم بلُغة متواطئة سريًا مع أمبريالية المعنى والقبليات الفكرانية. من الأجدى أولاً تخليص الكتابة من سلطة المعنى وتغيير نمط اللغة ليغادر أقاليم الثنائية والإقصاء والموضوعية المستحيلة والبداهة والمطابقة لينفتح على مشاهد الراديكالية والكارثية والانقلاب والدوّامة والنبرة والقفزة.

---

(1) idem, p. 30.

خلاصة القول، الفكر الراديكالي غريب عن انحلال العالم في دلالـــة واقـــع موضوعي يسهل تفكيكه أو قراءته. فهو فكر لا يفكّك وإنما يشكّك في المفـــاهيم والأفكار على غرار اللغة الشعرية تجاه الكلمات والقوالب اللفظية.

## خاتمة

# تأويلات أو تفكيكات

# أوديسّا المعنى في الثقافة الغربية

### تفجير النص أو تهجير المعنى:

لا يجدر بنا في هذه الخاتمة الاختيار بين تأويلات وفلسفاها في المعنى والفهم أو تفكيكات وأدبياها في القراءة والتعرية. يبتعد التأويل والتفكيك في المنهج والرؤية بقدر ما يقتربان في الصيغة والغاية، أو يمكن القول بأنّ أحدهما يقع في جغرافيا الآخر بالمعنى الذي يستهدف فيها مساءلة الأصل والبحث عن الفصّ أو ما هو مكنون كاللؤلؤ في خبايا النص. طبعًا، قراءات ولقاءات بيّنت بالقدر الكافي استحالة الجمع على صعيد واحد التأويل والتفكيك ونشير على وجه الخصوص اللقاء الذي جمع غادامير بدرّيدا في معهد غوته في باريس سنة 1981. مناقشات عقيمة ميّزت اللقاء وصفها جون غروندين بـ "حوار الطرشان". لكن ألا تُعتبر إرادة الفهم أو قانون الإحالة هو الذي يعبّد الطريق أمام اتّفاق ضمني دون أن يصير توافقًا علنيًا لأنّ هذا الأخير هو باختصار مستحيل؟ نقصد بذلك أنّ الإحالة كقانون في الإرجاء يجعل من الفهم هو "عدم الفهم الجذري" لإعادة إدراك الموضوع من جديد وُفق تجربة تأويلية مفتوحة ينعدم فيها القرار الحاسم والمعنى المطلق وهو القانون نفسه الذي يميّز التفكيك عندما يصبح المدلول أثرًا لا ينفكّ عن السفر والترحال عبر سطوح الدال دون بلوغ جوهره أو إدراك حقيقته، لأنّ حقيقته هي تبدّل الدوال باستبدالها وتعويضها.

لا نهدف هنا إلى إيجاد أرضية مشتركة بين التأويل والتفكيك أو التمادي في تحقيق توافق جدلي بينهما بقدر ما نسعى إلى رؤية هذين الشكلين من الفكر من زاوية أخرى نرى منها ما لم نره في قراءتنا للتأويل أو في فهمنا للتفكيك. ولسنا نغالي إذا قلنا أن أشكال الفكر هذه قد تتطوّر أو تنشقّ أحيانًا عن جذورها وأصولها بسبب تاريخ لفظ أو إدراج حرف أو عزل صيغة بما يتيحه مفعول الفراشة كما يقال وبما تتيحه الطفرات الفكرية والسيمانطيقية داخل منظومة المعرفة. فلو أخذنا مثال التفكيك كما عالجته في أحد فصول هذا الكتاب، يتبيّن أن البادئة (dé) من déconstruction تحدّد إجرائيا وعمليّا الدلالة التي يؤدّيها التفكيك، ليصبح هذا الأخير "إستراتيجية" stratégie في التعرية والغربلة والعزل وُفق "استراتيجيمية" stratgème أو حُنكة أو مهارة في التحليل وأداء اللعبة الفكرية، تستهدف الطبقة التحتية strate أو بالأحرى الطبقات الملتحمة والمتشابكة. التفكيك بهذا المعنى هو سياسة وممارسة وفراسة. طبعا لم يشر صاحب التفكيك درّيدا، من قريب أو من بعيد، إلى هذا التفصيل، لكن هو ما أتاحته لنا مفردة التفكيك في لغتها الأصلية على سبيل التفكيك والقراءة والاستقراء. وليس هو كل ما في الأمر. استفسرنا حول مسألة أخرى هي علّة قراءتنا للتفكيك من زاوية مغايرة نرى عبرها ما لم تتحه الرؤية من زوايا أخرى. يتشكّل هذا التساؤل ويتأشكل في هذه الصيغة: ما هي علّة اختيار درّيدا الحرف a بدل الحرف e للحديث عن المباينة أو الاختلاف الجذري différance؟ لا شكّ أن قراءات متباينة حاولت، كل واحدة من جهتها، أن تقرأ في المباينة المدخل الصريح الذي اختاره درّيدا في نقد النسوية وتوسيع إشكالية اللغة والكتابة ونزع الهالة التاريخية والميتافيزيقية عن سلطة الصوت والتمركز حول العقل أو القضيب الذكوري أو الذات النرجسية. ربما يكون الاختلاف الطفيف والشفاف والفونولوجي بين différance وdifférence هو الذي أتاح لدريدا الإفلات من الإغلاق البنيوي وزحزحة المركز بخلخلة الهوامش، تابعًا بذلك خُطى هايدغر في التفريق الطفيف والمتواري بين الوجود être والموجود étant. لكن ما هي خاصية الحرف (a)؟ وهل كان الاختيار اعتباطيا أم لاشعوريًا أم شعوريًا عمد صاحبه لحجبه وقت كتابته والإشارة إليه من زوايا مختلفة من نصوصه؟ الملاحظ أن إيمانويل ليفناس هو الآخر

استعمل صيغة existance بدل existence وربطها بمفهوم (il y a) أو ما هو موجود والدال على اللامعنى أو ربّما العَماء وحالة من العَمَى. التفكير في الحرف (a) هو تفكير في المحتوى "الهولوكوستيّ" الذي يؤدّيه هذا الحرف ويدلّ في الوقت نفسه على محنة المعنى الذي يحيل إليه كما سنتطرق إلى ذلك في معرض حديثنا عن هذه المحنة الدلالية في الثقافة الغربية. إدراج حرفٍ لم يغيّر فقط بنية المفردة لتغدو شاذة وغريبة عن المعجم المتّفق عليه وإنّما يؤدّي في كينونته دلالة لا يستنفدها الخطاب في رمّتها. اللغة "تتكلّم عبر النار والانفجار" كما قال ذات يوم درّيدا في إحدى محاضراته في جامعة بروڤونس الفرنسية محلّلا بدقة رسالة بعث بها غيرشوم شولم، أحد أشهر المتخصّصين في التصوّف اليهودي، إلى فرانز روزنسفايغ. حضور هذه الشخصيات في حديث درّيدا عن النار والانفجار وإدراجه للحرف (a) في différance مع ليفناس فيexistance يعبّر عن الاستعمال اللافح للغة لا ينفك عن نوع من الممارسة الرمزية والثقافية لرموز "الكيرنوس" الهيرقليطي أو النار الخالصة ومفهوم الدغل المتوهّج buisson ardent والذي يشير إلى شخصية نبوية في المتن الديني. والحرف (a) كما فسّر مارك ألان واكنن في كتابه "أسرار الأبجدية" يدلّ أساسًا على النار والحرارة والطاقة. وإذا كان درّيدا قد غادر الاختلاف السوسيري والهيدغري بإدراج البُعد الكيرنوسي، فما هو سرّ العلاقة مثلاً بين "وجود" هايدغر être و"أتّون" فلوبير âtre؟ تكمن العلاقة في اختلاف الحرف، واللغة أرادها هايدغر "مسكنًا للوجود" تمامًا مثلما أنّ أتّون البيت عند فلوبير Flaubert هو مسكن الإنسان. يظلّ المسكن هو منبع الطّاقة سواء أكان لغة أنطولوجية يجوبها الإنسان عبر حقولها اللافحة أو مسكنًا دليل السكون والسكينة. هكذا قرأت أيضًا سارة كوفمان التفكيك أو الاختلاف بوصفه تواصل مع النار وانفتاح على اللعبة الهيرقليطية وباعتباره احتراق داخل الكتابة، مثلما يقول أوكتافيو باث:

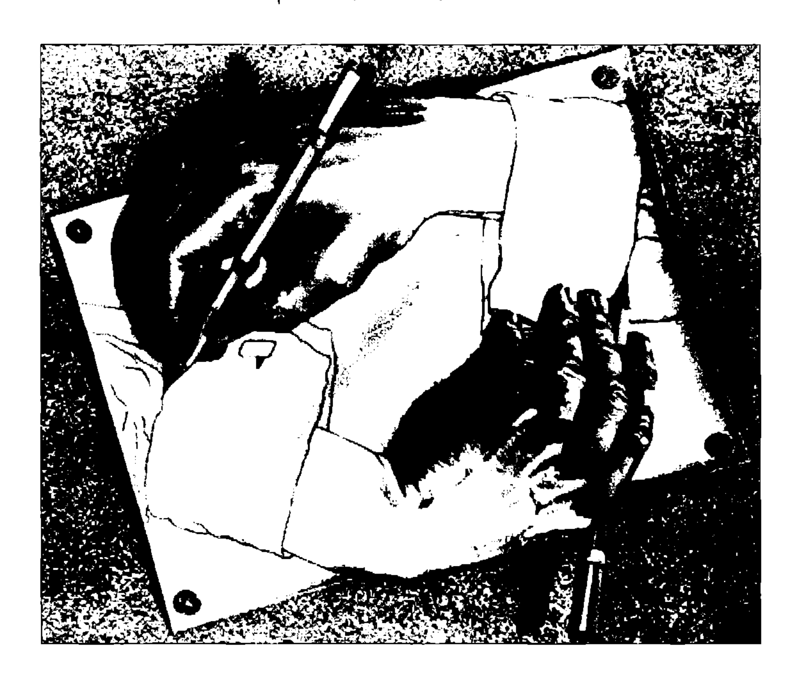
"كتابة تكتبك
بحروف مسكونة
تنفيك
بعلامات من جمر"

فيما وراء اللفحات اللغوية والنفحات الدلالية التي تعبّر عنها اللغة، يتحدّث البعض بصريح العبارة عن شكل جديد من بركانية النص قوامه التفجير كمدخل إلى ما بعد التفكيكية ونعني به الكاتب أميري فندي المقيم في ألمانيا والذي كتب نصًا في غاية الطّرافة: "تفجير النص"[1]، حيث يقول: "قد يكون من الصعب التصديق أنّ شخصًا (بدائيا!) مثلي يستطيع الخروج يومًا بمصطلح نقدي لم يتوصّل إليه فطاحل الفكر!". فما هو هذا المصطلح النقدي الذي طلعنا به رائد ما بعد التفكيكية في الفكر العربي؟ النص الذي كتبه مقتضب اقتصر على إثارة بعض الإشكالات بإعادة النظر في التلازم بين الدال والمدلول عند سوسير ليرى أنّ الصوت هو وجه الورقة والفكر يمثّل، مجازيًا، ظهرها، ليعكس المعادلة السوسيرية. فالنص، حسب فندي، يتركب على مستوى الصوت الظاهر من اللغة العادية ذات البُعد الواحد (كما عرّفها إدوارد مور أو فتغنشتين) واللغات الصعبة أو المبهمة أو الرمزية تقع في الخلف وتحفّز العقل على الغوص في عمق النص لإدراكها والتمييز بينها. ويقتضي النص الكامن في النص الظاهر، حسب الكاتب، قراءة كامنة على غرار البنيويين الذين يحدّدونها في مجموعة العلاقات القائمة في النص. ما ينوي صاحبنا القيام به هو "تفجير النص بوضع المادّة الفكرية- المفجرّة - داخل المناطق المتضمّنة لأشكال صعبة ومعقّدة من لغة ذات أبعاد لا نهائية" ويكون مكمن العقل هو المفجّر لهذه الأنغام الفكرية في أعماق النص بمعزل عن كل نزوع قصدي أو ذاتوي ويقوم بالتقاط القراءات المتولّدة بفعل التفجير وربطها بموادّها الأصلية، لكن رغم هذا التفجير تظلّ بعض الصور ثابتة لا تنفك عن الورقة ذاتها الحاملة للألوان والخطوط والدالة على القراءة الأحادية المرتبطة بالسطح أي تفسير الشكل والصيغة والأبعاد ولا يحيط بالقراءة الكامنة التي تستهدف العمق. ويُعلم فندي قارئه بأنّ عمليته التفجيرية تتجاوز التفكيكية لأنها فعل بدون فاعل أو تفجير لا يحدّد المفجّر من خلاله الملامح أو الأشكال المتشظية والمتساقطة بعد عملية التفجير. تبدو هذه العملية للوهلة الأولى مغرية وجديدة تتمرّد على التمركز الغربي بحكم حديث

---

(1) أميري فندي، ما بعد التفكيكية: تفجير النص، جريدة الزمان (لندن)، السنة الرابعة، عدد 931، الجمعة 1 حزيران 2001، ص11.

صاحبها عن حالته "البدائية" أتاحت له اكتشاف مصطلح جديد لم يتوصّل إليه هؤلاء الفطاحل أمثال درّيدا وبول دومان أو أيضًا كريستوفر نوريس وألفريد ميلر. الفلسفة التفجيرية التي يدعو إليها فندي والنتائج المستخلصة منها هي أشبه ما تكون بلوحات الرسّام موريتس إيشير Escher حيث يلتحم البُعد الثاني (الطول والعرض) وهو القراءة السطحية بالبُعد الثالث (الطول والعرض والعمق) وهو القراءة الكامنة على غرار الشكل التالي حيث يظهر نصف اليد على شكل رسم والنصف الآخر يد حقيقية – واقعية (مرسومة) ترسم ذاهّا:



أو هي أشبه ما تكون بسريالية العرفانيين عندما يكون نطق لفظة "طير" هو إيجاد "الطير" في الواقع ككائن حقيقي! هل هذه السريالية التفجيرية كفيلة باستحداث نموذج جديد في قراءة ومقاربة النص؟ الملاحظ أنّ داعية ما بعد التفكيكية لم يبرح إقليم التفكيكية بانسحاب صاحب التفجير ليكشف المكتوب عن مكبوتاته دون تدخّل الوعي الترنسندنتالي أو الذات. وقلب المعادلة السوسيرية يظلّ سجين الثنائية بين السطح والعمق على غرار القلب الماركسي للهيغلية الذي انتقل من "إطلاقية الفكر" إلى "إطلاقية المادّة"، بمعنى ظلّ سجين التصوّر الميتافيزيقي

واللاهوتي للتاريخ والدولة والعقل. عوض التصوّر "التفجيري" الذي ينادي به فندي في مجاوزة التفكيكية، أليس من الأجدى الالتفاف إلى شكل تأويلي وتفكيكي للنص بالبحث عن تقمّصات مفرداته وانطوائها على جذورها وأشكالها الأكثر غرائبية وباروكية في تعاريجها؟ وكان رائد التفكيكية في التراث العربي وهو ابن عربي[1] قد منحنا هذا الشكل التأويلي بالأول والرجوع إلى أسّ الكلمة ليبحث عن العقل في "العِقَال" (القيد) والقلب في "التّقلّب"، بمعنى في الأشكال الممكنة وما تتيحه هيولى اللغة في إضفاء الصور على أشكالها ودلائلها. وليست هذه التأويلية بالتأمّل في الشكل الذي يكون عليه الاسم أو المفردة مجرّد عملية ميكانيكية في الاشتقاق، وإنما تبحث عن دلالة المفردة بكل نقائضها ومرادفاتها وشقائقها في ذاتها. فهي ذرة سيمانطيقية خالقة لمجالها كمفردة لا تنفكّ عن التقمّص والتبدّل باستبدالها وانقلابها إلى أضدادها وهو ما كان يجمعه العرفاني على غرار الحلاّج أو سان سيباستيان بالجمع بين النقيضين "العذاب" (الألم) و"العذوبة" (اللّذة) في الجذر نفسه أو المصدر ذاته. وما يُسمّيه الفيلسوف علي حرب بالتحويل هو، من وجهة نظرنا في هذا السياق، ليس الانتقال من الظاهر إلى الباطن أو من السطح إلى العمق وإنما بانتقال الظاهر إلى مشاهد متنوّعة وسياقات مختلفة يبدو معها المشهد باطنيا أو السياق عمقًا. فليس هناك ثابت ومتحوّل وإنما ثابت يتحوّل حتى لكأنّ الثابت يختفي في تحوّله أو حركته بالذات، فلا نرى سوى الحركة والتحوّل والانتقال. وبحُكم حديث بوفون مثلاً عن الأسلوب الذي نعته بأنّه "الإنسان"، أليس النص هو الآخر ذو نزعة تشبيهية أو أنثروبومورفية بجمعه على هذه الطبائع اللغوية المتقمّصة لنتحدث عن باطن (بطن) وظاهر (ظهر) وتوجّه (وجه) وتعيّن (عين) وتأييد (يد) وتواجد (وجود) وكل الأحوال والأفعال التي يبتكرها الإنسان ويجعل الأشياء والأفكار على صورته وشاكلته؟ إنه مجرّد تساؤل ليبقى التناهي فلسفتنا دون عمق أو تعالي أو تواري.

---

(1) محمد شوقي الزين، تفكيكية ابن عربي، مجلة كتابات معاصرة (بيروت/لبنان)، عدد 36، المجلد التاسع، شباط/آذار 1999.

## المعنى أمام محنته: فلسفيا وتاريخيا:

بما أنّنا رسمنا في مقدّمة هذا الكتاب سيرورة المعنى في الخطاب الغربي المعاصر، فحول المعنى تحدّد هذا الخطاب أو أخذ مواقعه ونظّم زمانيات توزيعه وانتشاره ومكانيات تموقعه وجماليات مؤسّساته. فليس بالقبض على هذا المعنى أمكن تأسيس كل هذه الفلسفات المتعاقبة والتأويلات المتشاجرة وإنما بمحاذاته وبالتماس آثاره وأطيافه أو خيوطه وأليافه. وهي كلها تجلّيات تتبدّى في أتّون التجربة الإنسانية: اللغة، الخطاب، التواصل، الفعل، الواقع. فكما يقول مارك ريشير، في هذه المنطقة المحفوفة بالمزالق والإكراهات يمكن التأسيس للمعنى ومساءلته وتشكيله. ولا يخفى علينا أنّ انهيار المعنى في الثقافة الغربية المعاصرة لم يكن نتيجة الثورات العلمية التي شهدتها المعرفة في الغرب وإن كانت قد أثّرت بشكل أو بآخر في توجيه المعنى بإثرائه وتجديده. لكن القسط الأكبر من أفول المعنى بتشظّي الذات وحلول الخطاب يتراءى في هذه الصدمة اللاحقة لسنة 1945 واكتشاف الوعي الأوروبي لفظاعته ووحشيته عندما أماط اللثام عن جرائم إنسانية إبّان الحرب العالمية الثانية. وهو ما سلّم به يان باتوكا عندما اعتبر أنّ "جرائم القرن العشرين" أحدثت اضطرابًا هائلاً في المعنى واختراقًا مدويّا في الدلالات والقيم إلى درجة الإخلال بنظام العلاقة مع العالم والتاريخ. وهذا الانفجار في المعنى عل غرار القنبلة الموقوتة التي فجّرت الوعي الأوروبي باكتشاف فظائع بشرية إبّان الحرب طال الكتابات والدلالات والفلسفات. فليست الثورة العلمية في تطوّرها الحاسم والمتواصل هي التي أعدمت الذات أو الحقيقة أو التاريخ أو المعنى وإنما هذه الطفرة غير المتوقعة والتي ظهرت على سطح الوعي الأوروبي كورم سرطاني وإن كانت المعرفة العلمية قد وُظّفت تقنيا وعلميًا لدراسة ظواهر طبية على كائنات بشرية مثل الموت الهادئ أو المُساعَد Euthanasie، ثم سياسيًا وإداريًا في خدمة أنظمة كليانية[1]. وحدّدت هذه الطفرة العلاقة بالمعنى على أساس تشكيكي أو نسبوي أو عدمي. كما أنها أعدمت العلاقة "العقلانية" والموضوعية" بالتاريخ، لأنّ هذا الأخير يمثّل الخداع والزيف والعدم والموت والحرب والفظاعة. فليس غريبا أن تكون

---

(1) كلير أمبروزيلي، "التجريب والإبادة الجماعية"، في: في ماذا يفكّر الفلاسفة؟ تساؤلات معاصرة، مجلة Autrement، عدد 102، نوفمبر 1988، ص104 – 109.

الكتابات اللاحقة للحرب ذات نزوع تشاؤمي تجسّد خصوصًا في الوجودية والفينومينولوجيا وظهور على سطح الوعي الأوروبي كتابات تمزج الفلسفة والأدب والفنّ وتتنكّر للتاريخ باسم البنية واللاشعور وتدرج مفاهيم الإيهام أو السيمولاكر والذروة أو الباروكسيست والغيرية والغياب، عبّر عنها ميشال دو سارتو بالمقولة "غائب التاريخ" وأسّس حولها علمًا طريفًا "علم الغيرية" hétérologie. فالتاريخ يؤسّس علاقة وثيقة مع غائبهl'absent وهو موضوعات التاريخ ومع خارجهle dehors وهو اللامعنى أو اللاشعور.

يقول جون فرانسوا ليوتار "أوشفيتز هو الجريمة التي افتتحت ما بعد الحداثة". وعلى منوال هذا الجرح الذي بقي باديًا على جسد الوعي الغربي، يجعل كريستيان دولاكومپاني، في كتابه "تاريخ الفلسفة في القرن العشرين" (لوسوي، باريس، 1995)، من هذه الجريمة ومن جريمة هيروشيما التصدّع النهائي الذي أصاب نظام القيمة والمعنى في المخيّلة الغربية. ويتتبّع هذا التصدّع أو الانهيار عبر تقسيم الفصول في كتابه: "الطريق القويم للعلم"ثم "فلسفات النهاية" ثم "التفكير في أوشفيتز" ثم "في لحرب الباردة" وأخيرًا "مساءلة العقل". يمكن القول بالأحرى، أنّ ما بعد الحداثة هي "محاكمة العقل" وقائعيًا وليس قانُونيًا والاسترسال نحو الكتابة اليائسة، بعدما استفاق الوعي الغربي من غفوته ولم يكن ينتظر أن تتحوّل العقلانية أو الأنوار من الحُلم أو الطوبى إلى الكابوس أو الجحيم. ولم يتوان دولاكومپاني عن تحليل تجليات الخيبة في الكتابة اللاحقة للحرب كما تجلّى عند يونيسكو وأداموف في المسرح وصامويل بيكت في الرواية وإميل سيوران في الفلسفة فضلاً عن السريالية والدادائية في الفنّ واختتم بالانتحار مع بول سيلان ولوسيان سيباغ وسيورون ونويل ڤوراني. قرأ دولاكومپاني كتابات ما بين الحربين العالميتين وانصبّ اهتمامه على هايدغر بتحميله مصائب الفكر بعد صدمة الحرب[1] طارحًا السؤال التالي "هل يمكن الفصل بين السياسة والفكر؟" ليرى في الالتزام السياسي لهايدغر "ترجمة ضمنية" لفكره أو الوجه الآخر لفلسفته. وإذا

---

(1) أنظر: علي حرب، "هايدغر يُحاكَم في قبره!"، في: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المرجع نفسه، ص47 - 52.

كان دولاكومپاني يعيب على هايدغر انخراطه في السياسة وصمته أمـــام الجريمـــة، فلأنّه جسّد هذا النزوع "العنصري" في مواقفه وكتاباته، وغداة تعيينه رئيسًا لجامعة فريبورغ سنة 1933 بافتتاحية عنوانها "الإثبات الذاتي للجامعة الألمانية" وهي السنة نفسها التي شهدت صعود الحزب النازي إلى سدة الحكم. لم يمتنع درّيدا هو الآخر عن محاكمة أستاذه في الفكر ولاحظ بروز عنصر شاذ في فكـــر هايـــدغر طالمـــا استبعده هذا الأخير واعتبره من بقايا الميتافيزيقا. وهـــذا العنصـــر هـــو مفهـــوم "الغايست" Geist الذي يؤدّي في الفكر الألماني دلالات الإثبات والحياة والقـــوّة وترجمته بـــ "الرّوح" أو "الفكر" لا يستنفد معناه مقارنة مع لغته الأصلية، وهـــو المفهوم الذي كان غالبا في الكتابات الفلسفية السابقة على نيتشه واكتمل صرحه مع هيغل صاحب "فينومينولوجيا الروح". لاحظ دريدا عودة هذا الطَّيْف الغريب في خطابات هايدغر بين 1933 و1945 وبعد نهاية الحرب عاد هايدغر إلى تقنياتـــه في الهدم والتفكيك ليتخلّى عنه وكأنّ شيئًا لم يحصل. فهـــل اســـتعمال مفهـــوم "الغايست" كان فعلاً لتبرير النزوع العنصري وعظمة التفوّق رغم احتراز هايدغر من استعماله وإلحاقه بحلقة الميتافيزيقا؟ لم يتخذ دولاكومپاني من هايـــدغر ســـوى مثال على تبيان الوجه المفارق للثقافة الغربية التي استسلمت في الأخير إلى المراوغة والمخاتلة واعتنقت النسبوية لتفنيد مزاعم العقلانية معتبرة العقـــل مجـــرّد إحـــدى تجلّيات هذه الثقافة وليس بالضرورة الوحيد والفريد بين كل الأشكال الممكنـــة في تاريخ الغرب، والتي أحدثت ثورات على جميع الأصعدة طالت الأفكار والوقـــائع والسلوكات والأذواق والسياسات والخُلُقيات ابتداءً من إبداعات التدبير اليـــومي إلى عجائب الجينوم البشري.

لكن يدعو دولاكومپاني إلى نفس الأفخاخ التي حاول معالجتها وتشـــريحها في كتابه لينادي بالعودة إلى الأنوار والعقلانية في "طبعة جديدة ومراجعـــة ومنقّحـــة" ليستدرك العقل أخطاءه وشططه والابتعاد عن التصوّر الموضوعي للعقـــل يـــؤول، حسب صاحبنا، إلى مخاطر لا تُحمد عُقباها. لكن ألا يعلم دولاكومپاني أنّ التمسّك الساذج بالعقلانية وبناء تصور "ذريّ" أو "ماهوي" للعقل هو علّة العلـــل وتغييـــب العقل بالذات؟ هل تكفي مراجعة الأنوار والعقلانية في "طبعة جديدة ومنقّحة" أو في

ثوب مغاير وجديد لنتيقّن بأنّ العقل كفيل بتحقيق عقلانيته ونشر حداثته والإمساك عن فظائعه وعدميته؟ يبدو أنّ دعوة دولاكومپاني بالعودة "الساذجة" إلى الأنوار تخدع ذاتها بقدر ما تضلّل غيرها، لأنّ المعاينة أو التقصّي الذي قام به لا يعدو مجرّد وصف سطحي، وإن كان متبحّرًا وغزيرًا من حيث المستوى الكمّي في المعارف والمرجعيات، ذلك أنه لم يحظ بالقدر الكافي بالقبليات التي جعلت من العقل ينقلب إلى نقيضه أو ينطوي على أضداده يبرزها في لحظة تاريخية ويتستّر وراءها عبر التقنية والتقدّم كما حصل مع جرائم القرن العشرين. فضلاً عن الاستحضار الماهوي للعقل، إرجاع انهيار المعنى إلى فظاعة الحرب أو خصوصية الجريمة هو ضرب من التمسّك الأصولي بثوابت تاريخية أو متيافيزيقية تمنع العقل من ممارسة دوره في النقد ونزع الهالة المقدّسة عن الوقائع والأحداث باختراقها لفهمها وإدراكها وموقعتها في سياقها باستقراء جذورها ومكوّناتها. ليس الجرح عدمًا أو سقوطًا وإنما هو خلق وتجدّد كما سلّم بذلك إيدموند جابيس الذي اعتبر أنّ الجرح يخلق الإنسان على غرار البرق الذي يخلق الكون كما ذهب هيرقليطس. الوقوف عند الجرح أو الفظاعة يشلّ الحركة ويختم على الرؤية والفكرة ويحافظ على هذه الطفرة المؤلمة والمؤرشفة في مؤسسات وخطابات ويجعل منها "نهاية في التاريخ" وحصان طروادة في تبخيس الجاحد والتشهير بالحاقد. يتأتّى الإقرار بالحقيقة التي ترى في تقديس الفكرة أو تصنيمها مقتلها أو انهيارها بالذات ولا يمكن تطبيقها أو تجسيدها بهذا العقل التقديسي إلاّ على سبيل النفي والاستهجان أو الضمّ والإذعان أو الإرهاب والاستئصال. لهذا يغدو التقديس أو التصنيم أو الأقنمة عملية مشتركة بين الوجوه الفكرية المتقابلة والمتضاربة سواء أكانت لاهوتية أو علمانية. فباسم "اللاهوت" أقيمت محاكم التفتيش من محرقة مونسيغور Montségur في جنوب فرنسا سنة 1244 ضدّ المسيحية المانوية Les Cathares إلى جان دارك والحروب الدينية وباسم "العقل" انتصبت الصروح الإيديولوجية والأنظمة الفاشية والعنصرية المستخدمة لكل ألوان التنكيل بالأجساد عبر التقنيات العلمية والأسلحة الفتّاكة. تعدّدت الأشكال والألوان وظلّ وجه الهيمنة والاستئصال نفسه من العقل اللاهوتي إلى العقل العلمي وفي كلتا الحالتين ظلّ العقل هو هذه الصورة الأقنومية أو الماهية الأصلية والمفارقة

التي تضمن التطابق الكامل بين الشيء ومدلوله أو الفكرة وصورها وتظهر هكذا في شكل مرآوي يعكس الحقائق كمطابقات والأفكار كتأملات والمعاني كتراكمات والأفعال كتطبيقات. تظلّ الصورة المرآوية ذاتها التي تميّز العقل في بعده الثيولوجي أو في تحوّله العلماني، أي وهم وجود شكل مرآوي يفصل بين الشيء ومدلوله أو الفكرة وصورها أو القيمة ومحتواها في تركيب فصامي أو فصل ثنائي مانويّ.

ولا يمكن التخلّص من هذا الدور العقيم سوى بنقد العقل الماهوي واعتبار العقل عقول نظرية وعملية لا تنفصل عن شروط إنتاجها وتوظيفها أو شبكات تواصلية تفكّك التراتب والتقابل وتبتكر مساحات للتحوّل والتجوّل ينتفي معها الطابع التأسيسي أو التأصيلي الذي يؤول إلى سلطة وبالتالي إلى هيمنة. وكل الفلسفات التي راهنت على التأسيس أو التأصيل ظلّت سجينة الأفكار التي سعت لنفيها أو استبدالها لأنّ الرهان هو الانتقال في سيرورة متواصلة ينتفي معها الثبوت عند صرح أو أساس أو الاحتكام إلى وازع أو سلطة. وبالتالي لا يكفي مراجعة العقل في طبعة منقّحة وجديدة ما يدعو دولاكومپاني وإنما أن نكفّ عن اعتبار العقل الملاذ الدائم لكلّ تقويم أو تصحيح أو الجوهر الأزلي لكل حكم ونظر.

فيما وراء العقل ليس اللاعقل في اشكاله الصوفية أو العدمية أو الإرهابية وإنما "الفعل" أو "الأمل والعمل" (بتعبير ريتشارد رورتي) أو الممارسة العملية وفقه التجربة. هذه العقول العملية هي وظائف محايثة أو وقائع براغماتية أو عمليات نفعية تقطع صلتها بالماهيات والمفارقات التي تظلّ دومًا "اسمية" أي الاسم الذي يُقال عن حقائق تظلّ مستحيلة الإدراك في جوهرها أو عديمة الوجود في ذاتها. ينبغي الإقرار، كما يذهب رورتي، بأنّ العقل هو مجرّد إبداع ثقافي أو ابتكار تاريخي في الثقافة الغربية وهو إمكان ظهر إلى الوجود وليس، حتمًا، الإمكان الوحيد أو الضرورة القُصوى.

# ملحق

## على هامش «تأويلات وتفكيكات».
## حوارات حول المصطلح والرؤية والقيمة

# الباروك بوصفه الجامع
# بين الضرّتين: التأويلية والتفكيكية

## حوار مع الباحث بلال كوسة (تلمسان)

**أستاذي الفاضل الدكتور محمد شوقي الزين. أسعد الله يومك وبعد. يسرني أن ألتقي بكم في هذه الأمسية لمحاورتكم حول بعض القضايا والمسائل التي تصادف الدارس لنصوصكم، لا سيما وأنني من الذين يزعمون الاشتغال عليها قراءة وكتابة. فالملاحظ بداية أن قراءتكم لفيلسوف الاختلاف والغيرية الفرنسي جاك دريدا كانت في كنف المنظومة العرفانية، محاورة مع نصوص محي الدين بن عربي. فما مدى نجاعة الأدوات العرفانية التي جعلتموها سندا في رحلة قراءتكم هذه؟ وهل استطاع العقل العربي أن يؤقلم أفكار دريدا داخل بيئته؟**

قبل كل شيء، ممتن لك كثيرا على هذا الاهتمام، وقد تعودتَ على أسلوبي ونمط كتابتي من خلال قراءتك لأهم الكتب التي دونتها في هذا المجال واشتغلت عليها في إطار رسالة جامعية. شكرا لك من أعماق القلب على هذا الاهتمام بإجراء هذا الحوار. سأمدك ببعض المفاتيح الضرورية في كسر الأقفال وفتح الخزائن على مصاريعها لأقول لك بأن قراءة جاك دريدا بالأدوات العرفانية له مبرر نظري واحد سأعمل على الكشف عنه والاشتغال عليه وهو مفهوم "الباروك" وأكتبه بهذه الصيغة: baroc. أقول بجرأة أن هذا "الباروك" هو الذي يجمع دريدا وابن عربي، أغسطين وجاك لاكان، هيرقليطس والحكيم الترمذي، إلخ. مثلا، فكرة "وحدة الوجود" كانت تجمع على الصعيد النظري شخصيات

فكرية من مختلف المذاهب والأديان: الرواقية، أفلوطين، ابن عربـــي، ابن سبعين، نيكولا الكوسي، سبينوزا، هيغل، إلخ. إنها فكرة كونية تقول بأن الوجود واحد في تركيبته الأصلية وتجلياته الزمنية. كذلك أحاول في الجزء الثالث مـــن «تـــأويلات وتفكيكات» منح هذا "الباروك" السمة الجامعة بين مختلف المـــذاهب والتيـــارات مقتفيا في ذلك أثر أوجينيو دورس صاحب فكرة "الأيون" (eon) العابرة للأزمنـــة والجغرافيات، تجعل هذا الفكر يشبه ذاك الفكر دون أن يكون أحدهما قد أثّـــر في الآخر أو تأثّر به. فما الأمر الذي يجعل فكر دريدا يقترب في بنيته من فكـــر ابـــن عربـــي مع أن ابن عربـــي سابق على دريدا وأن دريدا لم يقرأ ابن عـــربي؟ إنـــه "الأيون"، إنه "الباروك". وينطبق هذا الأيون أو الباروك، أكثر ما ينطبـــق، علـــى مجالات في التفكير غير أرسطية، غير برهانية، غير منطقية، حتى وإن كانت تنطوي على برهانها الداخلي ومنطقها الضمني. لهذا السبب كنتُ قد اقترحـــت مجـــاوزة "الطريق الأرسطي" الذي انحبس فيه العقل العربـــي القديم والمعاصر (ابـــن رشـــد ومحمد عابد الجابري) بإعادة سلوك "الطريق الرواقي" الذي لم نحسن لحد اليـــوم قراءته، مع أنه أخصب وأوسع من الطريقين الأفلاطوني والأرسطي. إذا لم يستطع الفكر العربـــي المعاصر أن يقوم بأقلمة أفكار دريدا، فلهيمنة شبه مطلقة للطريـــق الأرسطي على الطريق الرواقي، الطريق الارسطي الذي يأخذ بالبرهان والاستدلال والانسجام والعقل، والطريق الرواقي الذي يميل بالأحرى نحو العرفـــان والمجـــاز والخيال والطاقة والحرارة وكل المعاجم التي أقصيت في التاريخ الفكري الحـــديث باسم عقلانية صاعدة وتقنية مهيمنة. إذا أفلحنا في إعادة استثمار الطريق الرواقي، فإن قراءة دريدا بأدوات عرفانية تصبح سهلة المبادرة والمساهمة وعكسه، أي قراءة نماذج عرفانية في الإسلام والمسيحية واليهودية بأدوات تفكيكية.

**إن من يقرأ نصوصك يجد أنك تفكر في التأويل تفكيكياً أو تمارس الشغب التفكيكي على المحطات التأويلية. هل هذا يعني أنك تريد أن تجعل من التفكيك رؤية تأويلية أم أن لكل من التفكيك والتأويـــل رؤيتـــه الخاصـــة يشـــتغل في إطارها؟**

نعم هناك نوع من الشغب الذي أشرت إليه. في حقيقة الأمر لا يمكن عزل التأويل والتفكيك حتى وإن بديا متناقضين. صحيح أن "الكلاسيكي" (le classique) في الفن والأدب والموسيقى يختلف عن "الباروكي" (le baroque)، لأن الأول برهاني، انسجامي، منطقي، متوازن؛ والثاني عرفاني، متذبذب، منعرج، متفاقم. فهل التفكيك بالمقارنة مع التأويل هو كالباروك بالمقارنة مع الكلاسيك؟ يمكن الأخذ بهذا الاعتبار، لكنه اختزالي وغير عادل؛ لأن الأمور التي تبدو منعرجة، متفاقمة، متكسّرة لها نظام خاص لا يمكن إرجاعه دائما إلى معيار (norme) موحد وقسري، لنقول عن هذا (التأويل، البرهان..) أنه "سويّ" وعن ذاك (التفكيك، الباروك..) أنه "شاذ". في قراءته لتاريخ الجنون في العصر الحديث، بيّن فوكو هشاشة الفاصل بين العقل واللاعقل آخذا بفكرة جورج كانغليم حول هزال التمييز بين العادي (le normal) والمرضي (le pathologique)، لأن المرضي ما هو سوى جحوظ أو انكماش العادي حسب درجات أو مستويات. إذا اعتبرنا التأويل برهاني قائم على التفسير العقلاني والتنسيق السيميائي مع الرغبة في بلوغ المعنى، فإن التفكيك ما هو سوى عدول التأويل نحو مستويات منحنية ومتعرّجة من الجغرافيا النصية. التفكيك هو إقليم من مقاطعة التأويل التي تشتمل أيضاً على أقاليم السيميولوجيا والرمزية والتداولية والتحليل النفسي. فالتفكيك ينتمي بحذافيره إلى التأويل، ولكن له نمط خاص في القراءة التي هي بالأحرى مجازية، منكسرة، لامركزية، باروكية، إلخ. إذا جازفت بهذا التعبير، فإنني أقول بأن التفكيك هو جحوظ التأويل، إنه الجانب المتفاقم من القراءة العالمة، فلسفية كانت أو أدبية. أقصد بالجانب المتفاقم (hyperbolique) من القراءة الجانب البلاغي الذي ينطوي على المبالغة. اللوم الملقى على التفكيك هو هذه المبالغة ولانهائية التأويل، وأجيب فقط لأن التفكيك له نزوع باروكي، والباروك مبني في أساسه على الإفراط والإطناب واللاتناهي، لأنه يُبرز الشيء المبهم من حقائق الأشياء. إذا استعملتُ معجماً معروفاً في تراثنا، فإنني أقول بأن التأويل يبحث عن الجميل (le beau)، فيما يبتغي التفكيك طريق الجليل (le sublime). لكن الجمال والجلال ليسا متناقضين؛ يختلفان فقط في الرؤية: الجميل هو الجميل، والجليل هو الجميل

جداً، هو الخلاب والرائع. فيما يحتكم الجمال إلى الحُكم وتدبير العقل (بالمعنى الذي درسه إيمانويل كانط) لأنه يقوم على التوازن والانسجام والحكم الحصيف، فإن الجلال يلجأ إلى الخيال وفائض الصورة والخطاب. فهو شيء قائم على المبالغة فضلاً عن البلاغة. حتى لا نظلم التفكيك كما هو محروس اليوم بمحاكم التفتيش في الأكاديميات، أقول بأنه يقرأ الجليل من الوقائع والنصوص، الشيء الذي يُبهر ويدهش، الشيء الذي ينطوي على اللامعقول، ليس بالمعنى المبتذل في نقيض العقل، ولكن فقط المعكوس. ومعكوس الشيء ليس نقيضه ولكن مقابله أو مضايفه. أن تكون اليد اليسرى معكوس اليد اليمنى، هذا لا يعني أنهما ضدان، لكن فقط معكوستان بشكل مرآوي، لأن قوتهما في تضامنهما (مثل التصفيق). وبالقياس، لا يمكنني سوى أخذ التفكيك كمعكوس التأويل ومضايفه، لا ضدّه أو نقضيه.

**ما من مشروع نقدي أو فكري يظهر في ربوع الثقافة الغربية إلا وهو تأكيد على تغير نمطية التفكير في أوروبا، أي هناك تناغم بين الجديد من المشاريع والبنية الثقافية والسوسيولوجية للمجتمعات حيث تتغيّر المناهج بتغيّر المجتمعات على مستوى التفكير. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: ما مدى نجاعة استراتيجية التفكيك في مقاربة الواقع الثقافي والاجتماعي العربي والجزائري خصوصاً؟**

ليس كل ما نقرأه مفيد لنا. لكن، في الوقت نفسه، الكبرياء والتعالي على الأفكار الوافدة من الأقاليم الأخرى بحكم أنها لا تعبر عن خصوصيتنا الثقافية والهوياتية ما هما سوى سلوك الفاشل والمنهزم. تقتضي القوة الحضارية الأخذ بالأفكار الوافدة علاوة على تطوير الأفكار الرافدة. صحيح أن العديد من الأفكار الغربية هي نتيجة قراءة التراث الغربي أو قراءة حركة المجتمع الغربي، وبالتالي يستخلص الغرب قواعده التصورية والسلوكية من القراءة التي يجريها على تاريخه وواقعه. فهل القوالب النظرية المستوحاة أو المستخلصة من تاريخه وواقعه تفيدنا؟ يذهب الهوياتيون إلى نفي ذلك بشطحة نرجسية واستعلائية وكأن الأمم لا تتغذى

من نفس التربة الإقليمية وهي الأرض ومن نفس البنية العملية الكبرى وهي العولمة، وكأن الفرنسي أتى من كوكب المريخ والأمريكي من عطارد والصيني من زحل! هناك وحدة في الجسد والعقل البشريين لا يمكن التغاضي عنها ويتنكر لها الهوياتيون عندنا. يستبشرون فرحاً عندما يأخذ الغرب بفكرة منْ عندهم (مثلا استفادة الفكر اللاتيني في العصر الوسيط من فلسفة ابن رشد، أو شهرة ابن سينا في الغرب المسيحي الوسيطي والحديث)، لكنهم يتكبرون عن أخذ الأفكار من الغرب، بنزوع نرجسي مقيت. يتسارعون في الأخذ بالتكنولوجيا الغربية، لكن يفرّون من الأفكار العقلانية والنقدية لأنها مساس بثبوتية تراثهم وجوهرانية تفكيرهم، ولأنهم أساساً لا يريدون نقد تراثهم بالأفكار النقدية الغربية التي طبقها على تراثه بالذات. يساعدنا التفكيك على اكتشاف "باروكية" رؤيتنا للعالم، لكن أستعمل هنا كلمة "باروكية" بالمعنى السلبي في تشظي الانسجام وتبعثر الذهن وتيه الوعي. تساعدنا الباروكية الإيجابية في التفكيك على معالجة الباروكية السلبية القاطنة بين ظهرانينا. أستعمل هنا "الباروكية" كمرآة لما ننعته عادة بهذه الكلمات: العبث، الرهاب، التيه، إلخ. إذا سلمنا بوجود هذه الباروكية الثائرة، المتمرّغة، الحائرة، المحتالة، المراوغة في نمط رؤيتنا للعالم، فإن الغرض هو كيف تحويل السلبي إلى الإيجابي، كيف جعل الانفعال مطية نحو الفعل، أو كما قال هيغل استعمال الانفعالات ضد الانفعالات ذاتها بتهذيبها وتقويمها. الرهان هو الوصول إلى هذا المحفز في قلب صورة واقعنا أو حياتنا من الباروكية السلبية إلى الباروكية الإيجابية التي سأعالجها في الجزء الثالث من «تأويلات وتفكيكات» والقائمة على ثلاثة أعمدة مستنبطة من تربتها اللغوية وهي: **"البارئية"** كموقف معرفي ووجودي في القدرة على الابتكار والإبداع؛ **"التبرية"** كطريقة في إبراء الطبع والموهبة؛ **"البرء"** كحالة في علاج الأسقام الحضارية التي تتسلل في سلوكياتنا وتتخلل تصوّراتنا.

**لعل من القضايا المهمة التي يهملها الدارسون في حقل الدراسات النقدية المعاصرة هي فكرة الحوارات التي تؤطر للمعرفة، ومنها حوار دريدا مع غادامير أو قل حوار التفكيك مع التأويل. من هذا المنطلق، كيف يقرأ محمد شوقي**

**الزين الحوار العسير الذي دار بين دريدا وغادامير في معهد غوته بباريس سنة 1981، والذي علق عليه جون غروندان ووصفه بحوار الطرشان؟**

أعود إلى المشكلة نفسها التي تراودني منذ مدة: صعوبة الحوار بين التفكيك والتأويل هي كصعوبة الحوار بين العرفان والبرهان أو بين الكلاسيكي والباروكي، لأن كل نظام معرفي يستقل برؤى ومعاجم وأدوات لا يمكن اختزالها إلى الطرق الأخرى من التفكير. لكن، يمكن دائماً إقامة جسور بينهما إذا اعتبرنا أنهما على مسافة إبستمولوجية ونظرية؛ أو أن إحداهما داخل الأخرى إذا لجأنا إلى السبيل السيكولوجي بأن يقطن التأويل في التفكيك مثلما، في التحليل النفسي، تسكن الطفولة في الكهولة والماضي في الحاضر. إجراءات التفكيك هي "تأويلية" لأنها تخترق النصوص والأزمنة لإزاحة تركيباتها النظرية وتبيان تبعثر علاماتها وتشابك دلالاتها. كما بيّنت من قبل، ليست هذه العودة التأويلية للأصول التأسيسية برهانية أو جدلية، ولكن إزاحية، باروكية، تفاقمية، لا تنفك عن تحريك الثابت وخلخلة البديهي؛ لأنها لا تنتهي بالكشف عن معنى أحادي أو رؤية مهيمنة، ولكن الوقوف بالأحرى على دلالات موزَّعة وخطابات متنافرة. إن الغرض من التفكيك هو معرفة تشابك النص بحبائك دلالية آتية من أزمنة غابرة أو ذاكرات حية، ومعرفة أيضاً أن الواقع معقّد ومتشاجر يُبرز في تلافيفه عن "تشاجر" المقاصد والأفعال والسلوكيات، بالمعنى الواسع في تبايُنها وصراعها، ولا يشكل هذا التشاجر قيمة سلبية في حد ذاتها مثلما نقول مشاجرة بين الخصوم، ولكنه يكتسي قيمة فاعلة في الوجود مثلما أظهره هيرقليطس في الفكر الفلسفي العريق أو هيغل في العصر الحديث بفكرة الجدل. فكرة التفكيك أن الطابع المعقّد للواقع (وكل الكلمات المدغمة به: العُقدة، الاعتقاد..) لا يقتضي فقط المبتدأ والخبر في وصفه في شكل برهاني واضح؛ ولكن يتطلب لغة تسايره وهي على صورته: لغة معقدة دون أن تكون طلسمية، مجازية، متعرّجة؛ لأنها عندما تكون على صورة الواقع، فهي تقترب أكثر من تركيبته وتقول بصدق حقيقته. لو كان النص والواقع مسألة بداهة ووضوح، لكانت البشرية قد فكت العديد من الأسرار، لكن ترانا في كل مرة نعيد قراءة النص أو التراث أو الواقع، لأننا لم نصل بعد إلى الفهم الكامل، أو

لنقل بأن هذا الفهم يكتنفه الغموض كما ذهب فريدريش شلايرماخر. بيّن هذا المؤسس للهيرمينوطيقا الحديثة أن الفهم ليس دائماً مسألة تطبيق منهجي لإجراءات نصل بها إلى الحقيقة، بل هناك لحظات (إجرائية وسيكولوجية) تجعلنا في عجز بنيوي ووظيفي عن إدراك هذه الحقيقة. لم يقل التفكيك غير هذا، ولم يسلّم التأويل بغير هذا. وبالتالي فإن الحوار الصعب بين دريدا وغادامير مردّه الوجهة التي سلكها كل واحد منهما، وليس الفكرة التي انطلق منها. الفكرة هي أن النص أو التراث أو الواقع لا يمكن إدراكه في حقيقته، بل هناك وسائط (لغوية، رمزية، مجازية، تواصلية..) تجعلنا نقترب منه، لأننا ندرك جانباً منه، جزءً من تركيبته. الاختلاف في الوجهة جاء نتيجة طريقة مختلفة في الإدراك: بينما يذهب دريدا إلى القراءة "الظاهرية" بمتابعة الحرف والتمعّن في العلامة، فإن غادامير يحبّذ القراءة "الباطنية" باكتشاف المعنى ومحاولة إدراك الدلالة.

**عنايتك بداية بالتصوف الإسلامي (ابن عربي) ثم بالتصوف المسيحي (ميشال دو سارتو) يؤكد بداهة المرجعية العرفانية التي تجعلها منطلقاً في كتاباتك. ما يجر إلى القول بأنك لا تنطلق من المدرسة الرشدية أو السيناوية في بناء أفكارك، أي لا نجد لك اهتماماً كبيراً بابن رشد الذي جعله محمد أركون ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد مرجعية معرفية لبناء مشاريعهم.**

لأبقى في الفكرة نفسها، لربما أخذي بابن عربي بدلاً من ابن رشد هو طريقة لاشعورية في ميلي نحو الباروكي بدلاً من الكلاسيكي، في اعتمادي على المجازي والسردي والخيالي عوض المنطقي والبرهاني والحجاجي. لكن أعود مرة أخرى لأقول بأنهما ليسا شيئين متناقضين كما حاول الفكر العربي المعاصر إيهمنا، بل أستعمل مفهوم "**التكوير**" بأن يتكوّر أحدهما على الآخر تبعاً للسياقات والاستعمالات. لا يمكنني القبول بأن ابن عربي، من ألفه إلى يائه، كان باروكياً، خيالياً، عرفانياً، انفعالياً، بل إن قراءة «الفتوحات المكية» تكشف عن نمط استدلالي في البرهان وتسلسل الأفكار؛ كذلك لا يمكنني القبول بأن ابن رشد، من أوله إلى آخره، كان برهانياً صارماً دون نفحات مجازية وبلاغية. لا يوجد فقط

الأسود والأبيض في اعتبارنا للأفكار والأشياء، بل هناك أيضاً الألوان والتلوينات. والفيلسوف الذي لا يعرف ما معنى اللون وكيف يشتغل، فهو فيلسوف دلتوني مصاب بعمى الألوان (وحول سر وسحر اللون قدم لنا يوهان غوته وفتغنشتاين أروع التعابير والتحليلات). كذلك، لا يمكنني أن أصدق أن ديكارت هو من العقلانية الجافة كما قدمته لنا، أو تقدمه لنا البرامج التعليمية؛ هناك أيضاً نفحات عرفانية، رمزية، جمالية في نمط رؤيته وكتابته، في مراسلاته ومناجاته. لا ننسى أن ديكارت كان معاصراً للباروك، لكن هذه المرة الباروك التاريخي المتجسد في الفن الإيطالي. كان النمط الكلاسيكي في كتاباته يصارع النمط الباروكي الذي كان يستهويه، لكن حتى وإن انتصر للنمط الكلاسيكي في البرهنة والبداهة والوضوح، فإن عناصر باروكية تسللت إلى أسلوبه ونمط كتابته، وفي الغالب يأتي الباروكي في طريقة السرد أكثر منه في صيغة الاستدلال. أعود لأقول بأن الأخذ بابن عربي هو رغبة مني في إعادة استكشاف الطريق الرواقي الذي عزفنا عنه أو لم نلتفت إليه بالقدر الكافي؛ والطريق الرواقي هو عرفاني النزوع حتى وإن علمتنا البرامج الأكاديمية أنه مادي في تصوّره للوجود. فقط لم نأخذ الوقت الكافي لإزاحة المفاهيم عن دلالتها الأحادية. عندما أتحدث عن "المادة"، فإنني أقصد الشيء "المتمدّد" (تماماً كما ذهب ديكارت)، وأيضاً ما سماه القديس أغسطين "المدد" الذي هو "الجود" بمفهوم ابن عربي أو العطاء الوجودي. إن المادة ليست هذا الشيء الصلب والملموس الذي ندركه بالحس (هذا فقط المعنى المبدئي والسطحي)، ولكنها الشيء الذي يتمدّد ويمد بالإمكان في سبيل وجود قائم على الوُسع أو "الرحمة الشاملة" بتعبير ابن عربي. وهذا ما كان يقصده الرواقيون بالضبط، بمعنى العناية الكونية والانسجام الكلي والمدد الأصلي الذي يتيح المداد اللامتناهي الذي به تُكتب قصة الكائنات الداخلة في الوجود. إذا جرى على لسان الرواقيين قولهم أن العالم أو الإله أو الحقيقة هي شيء "مادي"، فبهذا المعنى في الامتداد وفي المدد، شيء يتّسم بالوُسع وبالانسجام، شيء يتّصف بالجمال وبالجلال... وبالكمال.

**إن ما يراه أهل الدراية من النقاد هو أن القول بوجود النظرية النقدية العربية المعاصرة هو محض تجوّز فقط، على اعتبار أن الغرب يضخّ المفاهيم ويشيّد النظريات. ومن هذا المنطلق وكوننا لا نمتلك ما يسمى بالنظرية النقدية العربية المعاصرة بالمعنى الذي نجده عند الغربيين. ماهي الأسباب التي حالت بيننا وبين بناء النظرية النقدية المعاصرة، وماهي البدائل التي تقترحها؟**

مشكلة النظرية النقدية العربية المعاصرة أحددها في اللغة. هل اللغة قادرة اليوم على أن تقول حقيقة الأشياء بالأبنية النقدية والأسلوبية الكفيلة؟ بحكم نزوعي الرواقي في اعتبار الأمور، فإن الأشياء متكاملة ولا تنفك عن بعضها، مشكلة منظومة من الروابط والمواقع. العجز في تأسيس نظرية نقدية عربية ما هو سوى مرآة ناصعة للعجز في المجالات الأخرى: الدين، السياسة، الفكر، الاقتصاد. فالمشكلة هي بنيوية ووظيفية: كيف يمكن للغة أن تؤدي دورها النقدي والتشكيلي في ظل أزمة التصلّب الديني والفقر الاقتصادي والقفر السياسي؟ كذلك: كيف يمكن بناء نظرية نقدية في ظل عقل عربي وإسلامي لا يؤمن بالنقد، لأن الأبنية الدينية والسياسية لا تزال تحتكم إلى النماذج العريقة ولم تتأقلم بعد مع روح العصر؟ وأخيراً: كيف يمكن بناء نظرية نقدية في ظل لغة عربية لم يتم تحديثها وتطويرها، وتحولت إلى معبد نضع أمامه الحراس والمخبرين أو إلى متحف نتردد عليه لنتأمل أشياءه الموضوعة وذاكرته الثابتة؟ بناء نظرية نقدية عربية مرهون بإحداث ثورة لغوية وإصلاحية كفيلة بتشكيل أنماط جديدة من التصوّر والتعبير. أعود دائماً إلى نزوعي الرواقي، الذي هو نزوع بنيوي، يؤمن بتشابك المجالات وتعاضد القوى، بحيث إذا تدهور مجال أو اختلت قوة، فإن ذلك ينعكس سلباً على النسق في رمته. فهل يمكن بناء نظرية نقدية عربية في ظل مجالات فكرية هزيلة، أنظمة سلوكية في السياسة والدين متصلّبة، ظروف حياتية أو معيشية متدهورة؟ لا أطرح أموراً تعجيزية بحيث ينبغي أن تكون كل المجالات متطورة لكي يتطور النقد. لقد حدث في التاريخ العكس: كانت السياسة متصلّبة، لكن كان الإنتاج الفكري والأدبي متطوّر (مثلاً في العصر الحديث وعصر الأنوار). لكن المقاومة التي نشهدها لدى التراثيين والهوياتيين وحراس اللغة ضد روح العصر هي من

الهشاشة ما نتساءل أحياناً عن جدوى نظرية نقدية. تنتعش النظرية النقدية في ظل أمة تشتغل على ذاتها، تصحّح مساراتها، تقوّم ذاتها، تُدخل إمكانيات الخطأ والزلل في حسبانها. لكن، عندما نرى الوثوقية تدبّر مجالات حياتنا، ونـــرى الدوغمائيـــة تسوس فضاءات تصوّرنا وسلوكنا، ونرى التزمُّت يكتسح أقـــاليم واســـعة مـــن ممارساتنا السياسية أو الدينية، فهذا لا يساعد في تأسيس هذه النظريـــة النقديـــة. لكن، أليس المساهمة في تأسيس هذه النظرية النقدية يدفع إلى الخروج من الوثوقية ومغادرة الدوغمائية والتغلّب على التزمُّت؟ أخشى أن تكون المســـألة دائريـــة في شكل المصادرة على المطلوب: إذا لم تساعد هذه العوامـــل الســـلبية (الوثوقيـــة، الدوغمائية، التزمُّت) في تشكيل نظرية نقدية، فإن بناء نظرية نقدية في ظل هـــذه الهشاشة لا يساعد أيضاً على مطاردة تلك العوامل السلبية، فندور على الرحـــى. وتفسير ذلك أن الانسجام بين المجالات غير موجود، لأن المسألة في الحيـــاة هـــي بنيوية ووظيفية، إذا اختل عنصر تداعى له سائر النسق بالهشاشة وخطورة الانهيار.

**تذهب كتابات النقاد المعاصرين إلى الحـــديث عـــن كونية/عالمية/كليـــة/ كوكبية التأويل أي أن التأويل هو بروتوكول ما بعد الحداثة، حيث تســـتخدمه كل المعارف والمناهج في رحلة قراءتها. فكيف تفهم ما يسمى بعالمية التأويل؟**

عالمية التأويل، كما توحيه العبارة، هي أن يكون التأويل عاماً ومعمّماً. كان التأويل في العصر الحديث منحصراً في المجال الديني بتفســـير الأقـــوال المقدســـة وإرجاعها إلى مصادرها الإلهية والروحية؛ لكن مع تطور العلوم والمعارف والفنون، فإن التأويل انتقل إلى مجالات أخرى، إنسانية وعلمانية مثـــل التحليـــل النفســـي والقانون والفلسفة والأدب. كان هذا التعميم ممكناً من جراء إعادة تحديد مصطلح التأويل كأداة في التفسير أو تقنية في القراءة، وليس كعلم قائم بذاته لـــه قواعـــد مضبوطة وإجراءات مقنّنة. علمية التأويل ممكنة بهذه القواعد التي تبتغي الموضوعية، لكن عالمية التأويل تقتضي أن يكون التأويل منهجاً مستعاراً، بمعنى عبارة عن "فن" في القراءة بأدوات خطابية وخصال ذهنية، وليس مجرد "علم" صارم بالمعنى الدقيق الذي تختص به العلوم الرياضية والطبيعية. يمكن القول بأن الجانب العلمي للتأويل

يختص **بالتفسير** (التنسيق بين العلامات) وأن الجانب الفني والعالمي يختص **بالتأويل** (إرجاع العلامات إلى مصادرها الأولى والبحث عن دلالتها). كانت الجهود في القرن التاسع عشر (مع دلتاي خصوصاً) في إطار نزوع وضعي سليل فلسفة أوغست كونت، طبع التأويل بالطموح العلموي، فكان أن اختارت العلوم الإنسانية والاجتماعية الوجهة الوضعية في قراءة حركة المجتمع أو السلوكيات الفردية، مقتفية في ذلك أثر العلوم الدقيقة بالاعتماد على الإحصاء والكم والتجريب. لكن حدود العلوم الإنسانية والاجتماعية أنها لا تشتغل على مادة خام (بالمعنى الحسي للكلمة) يسهل ضبطها وملاحظتها والتجريب عليها للوصول إلى قانون عام يحكمها؛ ولكن تشتغل على ذوات لها إرادة حرة في الخيار والقرار، وبالتالي القدرة على تعديل مسار السلوك وعدم التكهّن بمستوياته اللاحقة نظراً لانخراط القصدية في عملية توجيه وتعديل السلوك البشري. هذه إحدى المبررات التي دفعت غادامير إلى العدول عن "علموية" العلوم الإنسانية نحو الطابع التأويلي المفتوح على الاحتمال والإمكان. جاءت الحاجة إلى التأويل كفن في التفكير والفهم من كونه يقرأ وقائع بشرية ليست قابلة للصياغة في قوانين ثابتة مثل قانون السببية أو العطالة بشأن الطبيعة. تخضع الأفعال البشرية إلى نمط في القراءة يقوم على الفهم لإدراك محفزاتها ومقاصدها. والتأويل وحده يوفّر هذه الإرادة في فهم الإرادة البشرية المتجسّدة في السلوك، فلهذا نرى نجاحه في المجالات التي تدرس السلوك البشري مثل علم النفس والاجتماع والقانون، أو تدرس التصوّر البشري المتجسّد في نص أو خطاب أو صورة كما هو الحال مع الأدب والفلسفة والفن.

**لقد انتقلت الهيرمينوطيقا مع هانس جيورج غادامير من فهم الوجود إلى مشروع فهم الفهم. هذا الأخير هو أعلى مستويات التأويل عند غادامير. ويتحدث بعض الدارسين من أمثال الأستاذ عبد الغني بارة عن ما بعد غادامير. ومن هذا المنطلق وكونك من المشتغلين بالمشروع الهيرمينوطيقي الذي شيّده غادامير قراءةً وترجمةً. كيف تقرأ مرحلة ما بعد غادامير؟**

لستُ من هواة خطابات "المابعد" فقط في حالة ما إذا أخذنا هذا التعبير بمعنى ميراث غادامير اللاحق، أي سيرورة التأويل الغاداميري على سبيل النقد والإضافة والإثراء. ينخرط مشروع "فهم الفهم" في ما أصبح يسمى اليوم "الميتا" (méta) أي الخطاب الذي يشتغل على ذاته بتبيان قيمته النظرية والمنهجية. إذا كان غادامير قد طوّر التأويل بوضع مبادئه الفلسفية، فإن ما بعد غادامير يمكن أن يكون هذه "الميتا-هيرمينوطيقا" التي تشتغل على ذاتها بشكل تدبّري، انعكاسي، افتكاري (réflexivité). يتعلق الأمر بإعادة الاشتغال على مفاهيم النص والتراث والمعنى والفهم والتأويل بصيغة تطوّر فيها القوة النظرية والقيمة الإجرائية والمنهجية. إذا كانت هنالك مرحلة يمكن تسميتها تجوزاً "ما بعد غادامير"، فهي عالمية التأويل التي أشرت إليها في الإجابة السابقة. لأن التأويل الذي ابتدأ لاهوتياً مع شلايماخر وأصبح تاريخياً مع دلتاي، انتهى بأن أضحى فلسفياً مع غادامير، ويمكنه أن يكون سيكولوجياً (مثلاً مشروع "حلقة الهيرمينوطيقا" في باريس الذي يشتغل على أمراض نفسية وإمكانية فهمها بالمنهج التأويلي وعلاجها أيضاً بعامل الفهم، بدلاً من تفسير الظواهر النفسية كعلل ومعلولات، أي علة الطفولة الكئيبة أو الجريحة في بروز مرض نفسي كالعُصاب أو الذُهان أو الفصام، وبدلاً من علاجها بأطر سجنية بالحبس في المصحات العقلية أو بأطر صيدلية بتقديم جرعات من الأدوية. فهم الظاهرة النفسية مرهون بجعل الفهم هو العلاج بالحوار عبر جرعات الكلمة الموزونة في الوقوف على الداء وتحرير المكبوت بالكلام، لأن الكلمة هنا تعالج المكلوم من الذات، أي الجريح والكئيب. ينبغي العودة إلى ما سماه يوهان هردر "قوة الكلمات" Machtworte في علاج مشكلات الروح وهموم الذات)؛ ويمكنه أن يكون قانونياً (بالتخلي عن التفسير السببي في السلوك البشري: مثلاً، مجموعة من العوامل المؤدية إلى جريمة؛ ولكن محاولة فهم موجبات السلوك raisons وليس فقط أسبابه causes، بمعنى نمط التصور والقيمة لدى الفاعل وليس فقط المحيط المباشر)؛ ويمكنه أن يكون سياسياً (بإعادة التفكير في السياسة كاشتراك في القول والفعل وليس كأنظمة سلوكية جاهزة تقتضي التطبيق، فمن شأن التأويل هنا أن يفتح الفعل البشري على الممارسة التأسيسية لكل فرد، ولا تكون السياسة

قواعد مبنية على الإملاء أو الإكراه، وإلا لا معنى للفعل البشري إذا لم يشرّع قواعده من وحي حركته وممارسته دون تطبيق أحكام بشكل ميكانيكي وروبوطي)، إلخ. نرى إذن أن مجالات "ما بعد غادامير" واسعة وثرية من حيث المبدأ والصيغة والمنهج، إذا فهمتُ بالفعل المقصود بهذه العبارة.

**تدعو في كتاب <الذات والآخر> إلى فكرة الحوار بين أطراف النقاش، وتعتبر بأن الحوار ضيافة/صداقة وليس صراعاً. لكن هل المجتمعات العربية تمتلك ما يسمى بأبجديات الحوار وأخلاقيات التواصل؟**

تقوم فكرة الحوار أساساً على العقل، لأن الحوار هو مخاطبة باللغة واللغة هي التفكير إذا أخذنا بالمعنى العريق الذي توحيه كلمة "لوغوس" (logos) التي هي التعبير والتفكير في الوقت نفسه. وعليه، هل التعبير الذي نتداوله في انسجام مع التفكير الذي يحمله؟ إذا أردنا أن يكون الحوار ناجحاً فإن الانسجام بين التعبير والتفكير شرط أساسي يُضاف إليه الانسجام بين حدود ثلاثة: التفكير والتعبير والتدبير، أي انسجام الأقوال والأفكار والأفعال. لكن إذا كنا نتواجد في مجتمعات الأقوال منفصلة فيها عن الأفكار، والأقوال لا تصدّقها الأفعال، بوجود شرخ رهيب بين القول والفعل، فإن الحوار يضحى مجرد صوت أو ثرثرة. وهذا ما ألاحظه شخصياً، بمعنى أن مجتمعاتنا قائمة على هذا الشرخ بين القول والفعل، فهي تقول ما لا تفعل أو تفعل على النقيض مما تقول. يمكن التشدق بأجمل الأقوال ذات النبرة البلاغية والشعرية، ولكن إذا كان الفعل يعاكس هذه الأقوال، فهذه فصامية خطيرة. كذلك، هناك ممارسات خطابية متجسّدة في كتابات أو مدوّنات نسميها أحكاماً أو قواعد في شكل دساتير أو قوانين هي معروضة على مرأى ومسمع الكل، لكن في الممارسات غير الخطابية، أي في التجسيدات، فإن الأمور تبدو خاوية على عروشها في نفاق جماعي من جراء أطماع أو مصالح أو نفوذ وهيمنة. كذلك، لا يمكن الحديث عن الحوار في مجتمع أضحت تركيبته تسلطية، مجتمع أحادي الرؤية، لا يؤمن بالتعددية والاختلاف سوى كواجهة يزيّن بها حياته في كذب فاضح على الذات وعلى الآخر. ما نراه بالأحرى هو شيوع القوة

والتسلط، ليس فقط بالمعنى المادي من قوة عمومية مسخّرة أو قوة عائلية مهيمنة، ولكن أيضاً بالمعنى الرمزي في إثبات وتثبيت رؤية خاصة للمجتمع عبر القنوات الرسمية من إعلام وقانون وبرنامج تعليمي وموعظة دينية. معنى الحوار، أن تكون الإرادة صادقة في تصحيح المواقف وتعديل المواقع (ما يسمى باللعبة الديمقراطية). الحوار الذي ينطلق من التعجيز أو الإفحام أو الابتزاز أو الترهيب لا ينطبق عليه أصلاً كلمة "حوار". الحوار هو العتبة السطحية التي تجعل شركاء الحوار سواسية أمام الموضوع المتحاور عليه للوصول إلى اتفاق يرضي الجميع. لأن الحوار هو شيء بنائي، تشكيلي، تكويني، يجعل الأشخاص يصحّحون به رؤاهم ولا يفرضون به اعتقاداتهم. فهو أحسن وسيلة في تجديد الرؤية وتطوير الكلمة وتحديث الفكرة. إنه مدرسة في التعلّم من الآخر وتصحيح الأحكام. لهذا السبب تنطبق عليه نعوت الصداقة والضيافة، لأنه شيء قائم على التعاقُد والاتفاق، لا على الإكراه والاستحواذ. لا يأتي الحوار بشكل عفوي يقترب من السذاجة، بل هو مؤسسة ينبغي بناؤها وتقاليد يتوجب إرساؤها وممارسات يتطلب تعميمها وتعليمها. لأن الحوار ينتهي أيضاً بالفشل أو التنكّر، وكل طرف يتمسك بموقفه بناءً على مصالح يدافع عنها أو نفوذ يسعى للحفاظ عليه. يقتضي الحوار القطع مع هذه الأنانيات ليقترب أكثر من قيم العدل والاعتدال وقيم الضيافة والإضافة.

**صدر لكم مؤخراً كتاب <الثقاف في الأزمنة العجاف> الذي أبان عن رؤية جديدة في كتاباتكم وانصب اهتمامكم على الثقافة في طبعتها الألمانية، متوسلين في ذلك بكتابات مؤسس فلسفة الثقافة الألماني إرنست كاسيرر الذي احتلت نصوصه نطاقاً واسعاً في هذا الكتاب. كما أن عنوان الكتاب يوحي بأنك يوسف النبي الذي يتنبأ بالسنوات السبع العجاف من خلال الكشف عن عثرات ومطبات الثقافة، ومحاولة تصويب الاعوجاج لتجاوز السنوات العجاف نحو السنوات الخصب بعد ذلك. هل هذا الكتاب هو محاولة لإرساء مشروع فلسفة الثقافة عند العرب من خلال نقد العقل الثقافي؟**

الاشتغال على الثقافة من وجهة نظر فلسفية (بالمناهج التأسيسية المعروفة: نقدية، فينومينولوجية، تأويلية..) لم يحظ بعناية كبيرة لسببين رئيسين: 1- انحصار الثقافة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية (الأنثروبولوجيا، السوسيولوجيا، علم النفس..) التي أسهبت في دراستها والتنظير لها منذ القرن التاسع عشر؛ 2- طغيان الاعتبار الإيديولوجي على الاعتبار المعرفي، بحيث خضعت الثقافة إلى مجموعة من التصوّرات الإقليمية والهوياتية: الأوربة، الأسلمة، القومنة، إلخ. كيف نقل الثقافة إذن من الاحتكارات والاستعمالات الإيديولوجية إلى الهم المعرفي والنظري بالنظر في تاريخية تشكّلها ونمط اشتغالها في الحياة؟ كانت هذه الفكرة التي انطلق منها الكتاب. كما أنه حدّد هيكل الثقافة في ثلاثة أعمدة كبرى وهي **الصناعة** بوصفها تشكيل شيء مادي أو رمزي؛ **الذات** بوصفها تشكيل شيء معرفي وقيمي؛ وأخيراً **العالم** بوصفه تشكيل شيء تصوّري وتواصلي. الصناعة-الذات-العالم هي الصيغة التي ارتأيت أنها تعبّر بشكل متكامل عن جوهر الثقافة. ومسوّغ ذلك أن الأشياء الثقافية هي نتاج موهبة متجسّدة في عمل (يدوي أو فكري) من نحت ورسم وعزف ونص نثري أو شعري، مكتوب أو شفهي، إلخ؛ وهي من إنشاء ذات لها الإرادة على صناعة هذه الأشياء. عندما تقوم بتشكيلها فإن تشتغل على ذاتها: كل صناعة هي اشتغال على الذات بما يعود على هذه الذات من فائدة مادية أو رمزية، نظرية أو عملية، موضوعية أو روحية، إلخ؛ وهي تنخرط في عالم تشترك في صوغه ذوات من ثقافات أو حساسيات مختلفة، فتشكّل رؤية معينة حول العالم ترتبط بإقليمها وتراثها ونظامها السلوكي والرمزي، وتعقد بينها علاقات في التواصل والتفاهم. لا أخفي طموحي في تشكيل ما أصبح يسمى «نقد العقل الثقافي»، أسوة بإيمانويل كانط الذي أخذ عنه إرنست كاسيرر قيمة النقد؛ وتبعه في ذلك رواد النقد في العالم العربي الإسلامي (نقد العقل العربي، نقد العقل الإسلامي، نقد النص، إلخ). لماذا الاهتمام بنقد العقل الثقافي؟ لأنه لا يقع في هاجس التجنيس (عربي، إسلامي..)، ولأنه يتناول مبحثاً لم نشتغل عليه بالكثافة والوفرة المشهودة في الغرب، ولأنه أخيراً ينصبّ على شيء جامع وكوني وهو الثقافة. فالمركبات الأخرى مثل السياسة والدين واللغة والفلسفة والأدب

والفن ماهي سوى تجليات العقل الثقافي، إنها ظواهر ثقافية بامتياز. فجاءت الضرورة لدراسة المنظومة الكبرى التي هي "الثقافة" وليس فقط الوحدات الصغرى (السياسة، الدين، اللغة، الفلسفة، الأدب، الفن..) التي هي تجسيد للثقافة. كذلك تُعتبر هذه الأخيرة بمثابة الإسمنت المسلّح في ربط هذه الوحدات الصغرى ضمن منظومة جامعة تمدّها بالمتانة والانسجام. جاء الكتاب حافلاً بنماذج من ألمانيا، لأن "فلسفة الثقافة" تطوّرت أكثر في ألمانيا بحكم النزوع الفلسفي والجمالي للفكر الألماني، بينما انحصرت الثقافة في فرنسا وفي العالم الأنجلوسكسوني في الإنسانيات عموماً: أنثروبولوجيا الثقافة، سوسيولوجيا الثقافة، سيكولوجيا الثقافة، إلخ. طوّرت العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل ملحوظ مفهومنا للثقافة بالمقارنة مع التجمّعات البشرية، لكن لم تحظ الثقافة بدراسة فلسفية شاملة في العالم العربي الإسلامي سوى بشكل ضئيل ونادر. جاءت محاولتي لسدّ هذا النقص بالاشتغال على الجزء الثاني الذي سيدرس مفهوماً ألمانياً جديراً بالعناية والاهتمام ويخص "فلسفة التكوين" (Bildung) التي هي امتداد لفلسفة الثقافة؛ التكوين بأوسع المعاني المتداولة في تاريخ الفكر: التكوين الطبيعي لدى الكائن الحي، التكوين الروحي لدى الإنسان، التكوين الثقافي لدى الأمم والشعوب، إلخ.

# كيف نقرأ هذا بذاك؟
# وشائج نظرية ومفهومية

## حوار مع الكاتب أيوب المزيّن (فاس)

**تنطوي أعمالك، منذ الإصدار الأوّل «تأويلات وتفكيكات»، وحتى آخر كتاب نشرته تحت عنوان "الإزاحة والاحتمال"، على وجود مشروع فكريّ مطّرد، ينضج بصدف بحثية قد تكون عجائبية إلى حدّ ما، خاصة وأنّ إحداثيات غوصك المُزلزِل (تأويليّ وتفكيكيّ في آنٍ) تجترحُ تقاطعات متناثرة بين الفكر العربي والفكر الغربيّ، باستحضار ابن عربي ودريدا مثلا. كيف تفسّر هذا الاهتمام المزدوج فوق صفيحة مرتعشة بالغموض ومسكونة بالتدافعات؟**

في الحقيقة، لا أدّعي أنني حامل لمشروع فكريّ، وما أقوم به إنّما هو قراءات أو تأويلات للفكر العالمي الكلاسيكي منه والمعاصر، العربي منه والغربي. لا أبدأ في قراءاتي من منطلق مذهبيّ، وإنما أعتبر الأفكار أو الفلسفات آليات فكرية ووسائل لغوية في فهم ما أنا بصدد قراءته، فلهذا السبب لا يختلف عندي الاهتمام بين الفكر الكلاسيكي والمعاصر أو الفكر العربي والغربي. إذا استعملت عبارات لفتغنشتاين وميشال دو سارتو، تصبح "الأفكار" أدوات في صناعة الواقعة الفلسفية، مثل ما تستعمل الأدوات اليدوية في صناعة الوقائع المادّية. إذا أخذت مثال ابن عربي، الذي اشتغلت عليه، فإنّ منطلقي كان هو نقل أدواته الفكرية من سياقها المذهبي والروحي إلى سياق نظريّ وفلسفيّ تصبح بموجبه هذه الأدوات "مفاهيم" وأطر نظرية لقراءات معاصرة. لقد مكّنني هذا النقل، الذي

سمّيته «الإزاحة» (طالع كتاب: الإزاحة والاحتمال؛ إزاحات فكرية)، من قـــراءة دريدا والفكر المعاصر بخلفية ما فهمته عبر نص ابن عربـــي. والعكس عندما قمت بقراءة ابن عربـــي بمفاهيم مستقاة من الفكر المعاصر، علـــى وجـــه التخصـــيص ميشال دو سارتو الذي كان، هو الآخر، متخصصا في التصوّف المسيحيّ.

**يبدو حديثك عن استعارة توصيف «الأدوات» للتدّليل على «الأفكار»، بغاية انتشال الفلسفة من التّجريد إلى الواقعية، مغريا جدا. لكنّ الأمر يبتغـــي التحقّق من فعاليّة السّفر بالأدوات التأويلية من حيّز نصّي إلى حيّز نصّي آخر. أين تكمن تجلّيات الإزاحة، بما يبرز «لاإعتباطية» الأحكام، مـــن خـــلال مـــا اشتغلت عليه لحدّ الآن؟**

تكمن العلاقة، بين نصّ ابن عربـــي وأدوات دو سارتو في قـــراءة الـــنّص العرفاني مثلا، في الأولويّة المُعطاة لمسألة الأصل من حيث كونه مرافقا لكل كينونة أو هوية، لا يسبقها ولا يتعالى عليها. ويتبدّى هذا الأصل في التجليات عند ابـــن عربـــي، التي تصطحب الوجود مثلما يظهر هذا الأصل عند دو سارتو في «عودة الماضي» في صلب الحاضر أو «الـــذاكرة في التـــاريخ» أو «الهـــواجس الفرديـــة والجماعية» في الأفعال البشرية بناءً على قراءته لفرويد. الأهمية الثانية مُعطاة مـــثلا لتواطئ الأضداد، الذي يتجلّى في نصّ ابن عربـــي عبر الجمع بين الشيء ونقيضه (تأويله المسترسل لعبارة أبـــي سعيد الخرّاز «كيف عرفت الله؟ عرفته بالجمع بين النقيضين، ثمّ تلا الآية: هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن»)، ولدى دو ســـارتو عبر التركيز على ما يسمّى في أوجه البيان التنـــاقض الظـــاهري (oxymore) في قراءته للعرفان المسيحي. تتجسّد الأهمية الثالثة في سؤال الهويـــة حيـــث تســـتبعد الوحدة، وتستلزم في الوقت نفسه الكثرة، كما نجد ذلك عند ابن عربـــي مع الإله والأسماء الحسنى عبر مقولة "هو لا هو"، ولدى دو سارتو مع وجـــود الغيريـــة في الهوية من خلال طغيان أطياف الماضي على وقائع الحاضر في الزمان والمكان أو من خلال هيمنة الهواجس والهموم عند الفرد في الذاكرة والأحلام.

**لا تكُفّ عدد من القراءات المعاصرة عن المباغتة، كعنصر أساسي في صناعة الحدث بلغة دو سارتو، كأنْ نقرأ في عملكَ «الإزاحة والاحتمال» بابًا جديرا بالتفحّص فيما سمّيتَهُ بقراءة مفكّر معاصر، هو دريدا، بمفاهيم وسيطية، استأثرها من ابن عربي. فما هي بعض أوجه المُضاهاة بين النّصين الرّبيبين؟**

الأولويات التي ذكرها (الأصل، الضّدية، الهوية) هي ما يميّز قراءتي لدريدا لأنها حاضرة بكثافة في نصوصه وقراءته للتفكير الغربي؛ لا ينفكّ الأصل عن العودة في شكل أشباح تنتاب الوعي أو الحاضر أو الحضور، كما تميّز الضدّية كلّ حقيقة نصية أو وجودية، كما أنّ الهوية مطبوعة بالغيرية، لا تنقطع عنها ولا تقوم بدونها. ثم إنّ نمط الكتابة عند دريدا يضاهي نظيره عند ابن عربي من حيث الأهمية القصوى التي يوليهما أحدهما والآخر لما أسمّيه "مادّية أو هيولى" الواقعة النصية (أهمية الحرف عند ابن عربي، مقولة »الحروف أمة من الأمم»؛ أهمية الكتابة عند دريدا). هناك اهتمام، وحتى همّ فلسفيّ وفينومينولوجيّ بظاهرة الكتابة، أي بظهورها وظاهريّتها. فليس غريبا أن نجد اهتماما مشتركا بالأصول اللغوية، اللغة ليس كنسق ألسنيّ وإنّما كاحتمال تأويليّ وانهمام رمزيّ، بمعنى الرؤية الخارقة والحادّة في التأمل في طبائع المفردات وجبلّة المقولات. لهذا السّبب نجد عند دريدا مفردات مركّبة بطريقة شبه جرمانية (-subjectile-catasropique exappropriation-fantômachie) للتعبير عن رؤيته المتبحّرة للوقائع التي يقرؤها على غرار مقولة الاختلاف بالحرف a في la différance الدّالة على المباينة والإرجاء. في المقابل، نجد عند ابن عربي نفس الاهتمام خصوصا مع فعل الأمر "كُنْ" (دليل التّكوين) الذي يعطيه أبعادًا أنطولوجية وتأويلية هائلة، ومع فكرة «الو-جود» من خلال مقولته «عن الجود صدر الوجود». بمعنى أنّ الوجود يشتمل على الجود (عطايا ونفحات) الذي يتوقّف عليه، ليس فقط على الصعيد النظري البحت ولكن في المقولة ذاتها.

**ما موقع التأويل، بالنّسبة إليك، في قراءة نصوص ابن عربي، دريدا، دو سارتو؟**

للتأويل موقع محوري، ليس فقط كأداة في الكشف والتقصّي، ولكن أيضا كاستفسار واستفهام حول مبادئ الأمور (أوّل الشيء) ومقاصدها (مآل الشيء). وبين المبدأ والمعاد، أو الأوّل والمآل، يشتغل التأويل كانعطاف لغويّ وفلسفيّ ورمزيّ. تبدو أهمّيّة التأويل من حيث أنّه يتيح قراءة النّص كمسار أو سيرورة انطلاقا من جذوره الاشتقاقية وبذوره الرّمزية وانتهاءً بأهدافه العمليّة أو أغراضه الفكروية (=الإديولوجية)، مرورًا بملابساته الآنية وتمظهراته المؤسساتية. بهذا المعنى يكون التأويل عبارة عن مواكبة حدث النّص من لحظة بروزه حتى سياقات تأثيره، أي الوقوف على مراحله وأطواره ومتابعة طريقة تشكّله واشتغاله. بحديثي عن التأويل، أمارسه بالمعنى الذي تطرّقت به إليه. وذلك بالبحث، في النّصوص التي تردّدتُ عليها، عن الأمر الذي جعلها ممكنة وأتاح تركيبها وتوسيعها. أبحث في نصوص دريدا وابن عربي ودو سارتو عن الأمر الذّي منحها القوّة النظرية والكثافة اللغوية وجعل منها مرايا بعضها لبعض. هكذا إذن أقرأ دريدا بابن عربي من خلال دو سارتو، مع الحفاظ على التّماسك في الإحالة بينها ومراعاة التّباين الذي يميّزها؛ فأقرأ بأدوات لأستخلص مفاهيم ولا أقرأ بانتسابات لأصبو إلى تطابقات.

**لازمتَ نصوص دو سارتو منذ السّنوات الأولى في الجامعة، وأعدتَ اكتشافه، برؤية ناضجة، بعد اشتغالكَ على ابن عربي. ما الذّي يحفّزكَ على الاعتناء، بالترجمة والتحليل، بما أنتجه هذا الرّجل، مع أنه لم يلق اهتماما علميا واسعا في الغرب وفي فرنسا خاصة؟**

ما أثار انتباهي عند ميشال دو سارتو هو تلك البراعة في التحكّم في مفاتيح المعارف الإنسانية وقراءة العرفان بالتحليل النفسي من خلال التجارب اليومية. غالبا ما كنّا، في الفكر الفرنسي المعاصر، ننعتُ ميشال دو سارتو ككاتب مُبعثَر وتائه في حقول المعرفة ودهاليز النظرية. وجاء هذا الحكم نتيجة اهتمام دو سارتو

بموضوعات أثارت انتباهه كالعرفان والتاريخ والتحليلي النفسي وسوسيولوجيا الممارسات اليومية، وقام بقراءتها وبالتمعّن في ملابساتها وتشكيلاتها بإتباع بعضها لبعض؛ فقرأ العرفان من منطلق تاريخيّ تدعّمه النفسانيات وقرأ التاريخ بمعطى عرفانيّ تشهد عليه الممارسات العادية. وكأنّ هذه المعارف أضحت مرايا متقابلة تنعكس موضوعات بعضها في البعض الآخر. منطلق ميشال دو سارتو هو الأصل الذي تنبثق منه الوقائع أو الأفعال، لكن هذا الأصل ليس شيئا خفيّا أو مفارقا وإنّما محايثا ويتبدّى في »الحدث« ذي المفاعيل المُمتدّة. فالحدث يظهر كقطيعة مع نظام زمني سابق ليهيِّئ لإدراكات وتأويلات يشترطها بقدر ما تمنحه الدّيمومة والخلود. يبدو الحدث كبؤرة انطلاق وامتداد ذات تأثيرات واسعة ولاحقة، وما ينطلق من الحدث هو «الواقعة» كمحاولة تأويلية في فهم هذا الحدث. وعليه، تلعب ثنائية الحدث والواقعة ذات الدّور الذي تؤدّيه ثنائية الفهم والتفسير أو المشهد والتعبير أو الأمر والتّدبير، بمعنى كلّ ما يحدث قطيعة في نظام العالم ويقتضي وسائل فهمها أو قبولها أو نقدها أو مقاومتها.

**في كتابه ابتكار الحياة اليومية، يتطرّق دو سارتو لطرحٍ بالغ الأهمية مُتعلقٍ بمفهوم «الإنسان العادي». أيتسنّى لنا فهم هذه الفكرة من منطلق الوقوف على الواقعة كامتداد للحدث؟**

من هذا المنطلق، لا يصبح الحدث مجرّد موضوع لتأويل منهجي أو علمي تمارسه النخبة، وإنّما كلّ ما ينتاب الوعي ويؤثر فيه ليسلك دروبا أو مسارات أخرى. في هذا الصّدد، يكون الحدث موضوع فهم وتفاهم من قبل الرؤية النظرية التي يمثلها العالم أو الملاحِظ أو المثقف، وفي الوقت نفسه من قبل الرؤية العادية أو البسيطة التي تتجلّى في إدراكات الإنسان العادي، ففي كلا الجانبين يتعلّق الأمر بحدث يحتاج إلى فهم أو إيضاح ويختلف الجانبان فقط في الدّرجة أو العُدّة. تتعامل الرؤية النظرية مع الحدث من خلفية معرفية تقنية ومعقّدة مثل استعمال الإجراءات المنطقية أو اللغوية أو الإبستمولوجية في مقاربة الحدث. بينما تتعامل الرؤية العادية مع الحدث من خلفية معرفية ولكنّها معرفة حسّيّة وحدسيّة تتوافق والطابع البسيط

والاعتيادي للإنسان كما يُكتشف في الحياة اليومية. فهناك مقاربتان مختلفتان ولكنهما تتناسبان في طريقة إدراك الحدث والسّلوك وفق نتائجه وآثاره. ما يجمع إزاء الحدث بين الرؤية النظرية والرؤية العادية هو «الممارسة»، لأنّ الفاعل المعرفيّ يستعمل أدوات خاصة بحقله العلميّ في مقاربة هذا الحدث، والفاعل العاديّ يستعمل أدوات أخرى تخصّ مجاله اليومي. في هذا المضمار، تصبح الرؤيتان كلتاهما عبارة عن واقعة تشتغل على الحدث؛ نفهم من هذا القول أنّ الواقعة هي تفسير، أيّا كانت طبيعته (تفسير نظريّ أو تفسير عاديّ)، لحدث يشترطها ويكون سببا في إمكانها.

**بالعودة من التأويل عند دو سارتو، بمعيّة جدلية الحدث والواقعة لديه، إلى قراءة دريدا بابن عربي –وقد كان دريدا نفسه، في رسالة وجّهها إليكَ سنة 1998م، قد طلب منكَ أن تلخّص له مذهب ابن عربي لما أثاره من إعجاب، عبّر عنه بابتسامة، بقراءتك المستجدّة لنصّه (وقد فعلتَ)– أيصبح التأويل نفسه حدثا؟ وإلى أيّ مدى تأثّرت هذه القراءة بالوقائع القبلية التي سبقتها؟**

نعم، فحدث التأويل حاصل وهو يسمح بواقعة التفسير. لكنّ هذه الواقعة تشترط بدورها الحدث في علاقة اصطلحت عليها اسم «اللاّدونية» لأنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر، فهو شرط إمكانه وعلّة وجوده. بناءً على هذه الفكرة تصبح القراءة التي قمت بها لحدث دريدا قراءة «لادونية» إذا لم أدرج واقعة ابن عربي ودو سارتو. فهناك تكامل بل وتعاضدٌ هيكليٌّ بين هذه الوقائع في ملامسة أحداثها مثلما يكتمل الفهم بالتفسير أو المشهد بالعرض والتعبير. كانت بعض المقولات التي أدرجها ابن عربي في مقاربة عالم الخيال أمرًا أساسيا في قراءة «الطّيفية» التي تشكّلت منها نصوص دريدا عندما جعل من الأشباح أو الأطياف صلب تصوّره للحقيقة والوجود. ما كتبه ابن عربي بشأن الوهم والخيال كان بمثابة إيماءة تأويلية في مقاربة سؤال الأطياف عند دريدا. وقد كان ما بلوره ميشال دو سارتو بشأن ما يسمّيه «الاشتغال على الحافة» كمؤشر في الوقوف على الجانب الخيالي عند ابن عربي والطّيفي عند دريدا، لأنّ فكرة »الاشتغال على الحافة» تستلزم

التموضع بين مجالين: مجال الواقع ومجال الافتراض ( أو الاعتبار) مثلما يصبح الخيال في تصوّر ابن عربي جامعًا بين برزخ الوجود وبرزخ العدم، ويصبح الطّيف في فلسفة دريدا جامعا/فاصلا بين الشيء وأثره لأنّ الأثر هو الشيء و«لا هو» ويضحى الطّيف حقيقة تتوسّطهما. هذه المرايا العاكسة بين الفلسفات أو أنظمة التفكير، كما ذُكرت معالمها عند دريدا وابن عربي ودو سارتو، لا تُبدي تناسبات هي مجرّد إسقاطات أو تلفيقات وإنّما تجعل من كلّ مفهوم استجابة أو إثارة لمفاهيم أو إشكالات أخرى لا يقوم بدونها ولا توجد بدونه، فكلّ مفهوم أو مقولة جاءت لتدُلّ على شبكة من المقولات المغايرة تثيرها بقدر ما تثريها، وتشترطها بقدر ما تشترط بها.

# سيناريوهات فكرية:
# الضمني والصريح في النظرية التأويلية المعاصرة

حوار مع الباحثين
يونس الأحمدي ورشيد ابن السيد
(فاس - الرشيدية)

**أول ما يلفت انتباه القارئ لأعمالكم هو تعدد الأرضيات التي تنطلقون منها وتنوع حقول البحث، بدءا بالتصوف (ابن عربي) مرورا بالتفكيك (دريدا) والهيرمينوطيقا (غادامير) وصولا إلى الدراسات النقدية والاجتماعية (دو سارتو) ، بالتالي فالسؤال الذي يطرح نفسه هو حول الخيط الناظم لهذه الأعمال والمجالات التي قد تبدو متنافرة، ظاهريا على الأقل: ما الذي قادكم من محمد إقبال و ابن عربي إلى دريدا وغادامير وصولا إلى دو سارتو؟ وما هي الرهانات النظرية والعملية التي يبتغي مشروعكم الفلسفي انجازها؟**

تكمن الحصافة في إيجاد وحدة نسقية في ما وراء التبعثر في المادّة الفكرية. لا أدري بالضبط ما سرّ هذا الاهتمام المتنوّع، لكن ما أعرفه أنني لا أشفى من حُرقة السؤال ولا أكتفي بالبديهيات ولا أركن إلى المعطيات، بل تراني كالمنهوم وكالمهموم في بحث مستمرّ واستطلاع لا ينضب، لأنني تيقّنتُ في الأخير أنه لا يوجد يقين ثابت، وهذا هو يقيني المتحرّك والمسافر. حاولتُ عبثاً الوقوف عند مذهب أو فكرة للاشتغال عليها طيلة سنوات في شكل تخصّص كما هو متداول في الأعراف الأكاديمية، لكن كان الفضول أقوى. فكان لي اهتمام بالوضعية المنطقية عندما كنتُ طالباً في الجامعة بعد قراءتي لأعمال زكي نجيب محمود، ثم

اهتمام بالشخصانية بعد قراءتي لروائع محمد عزيز الحبابـــي، وعرجتُ علـى التفكيكية بقراءة دريدا ولقاء جمعني به في مناسبات عــدّة، وكــان لي اهتمــام بالتأويلية بعد أن قرأت السجال الذي كان بين دريدا وغادامير حــول إشــكالية المعنى، ثم ارتأيتُ أن أرى ما يمكنني استخلاصه من قراءة تراثنا الفكــري، فكــان اهتمامي بابن عربـــي والمعتزلة. فكانت التفكيكية والتأويلية المحفّز والأداة، فتيقّنتُ بأنّ المسألة هي كالشبكة تتلاحم فيها الخيوط وتتعقد بها الألياف، فدخلتُ في لعبة مثيرة وممتعة في قراءة ابن عربـــي بدريدا ثم غادامير بابن عربـــي.

تبيّن لي بأنّ القراءة هي في الحقيقة تداخلية أو تفاعلية وليست خطيّة، فيمكننا أن نقرأ شخصية أو فكرة أو مذهباً بالنتائج المعرفية والمفهومية التي نجنيهــا مــن قــراءة شخصيات أو أفكار أو مذاهب أخرى، لأنّ الفكر يتغذّى مــن ذاتــه أيّــاً كانــت الاختلافات المذهبية والجغرافية والتاريخية والثقافية. ونعرف أنّ هناك فلاسفة انتــهجوا هذه الطريقة لبناء مشروعهم الخاص وأذكر على سبيل المثال بول ريكور الذي عــرج هو الآخر على مباحث متنوّعة وأحياناً متناقضة لتشكيل فكــره الفلســفي، فــاهتم بالبنيوية والسيميوطيقا وفلسفة الدين والتــاريخ والابســتيمولوجيا والفينومينولوجيــا والوجودية إلى أن استقرّ به الحال في التأويلية لكي يجعلها العنوان البارز مــن فلســفته الثريّة والخصبة. فالرهان هو تحويل الاكتناز الكمّي إلى تفكير نــوعي. جمــع المــادّة الفكرية واستيعابها ومعرفة مداخلها ومكامنها هي ضرورية من أجل تشــكيل رؤيــة فلسفية حول أهم المباحث التي يصادفها الكاتب، وهو الأمر الذي أسير وُفقه وأعــتني به. فينبغي إيجاد رابط منسجم بين هذا الشتات المعرفي في شكل رؤية خاصّة وأسلوب فردي يعبّر عن أصالة الكاتب. فليس من الأجدى أن يتوهّم الشخص ابتكار نظريــة فلسفية لكي يوهم غيره بأنه فيلسوف، بل الأهمّ هو ابتكــار أســلوب في التحليــل والقراءة، والفلسفة هي اليوم مسألة أسلوب وليس مسألة نسق أو منظومة.

**ماذا تعني الفلسفة لدى محمد شوقي الزين الذي يتميز بتكــوين مــزدوج يجمع بين الدراسات العربية في مجالي التراث الصوفي والأدبـــي مــن جهــة، والدراسات الفلسفية من جهة أخرى؟ ما هي ثمرات هذا التكــوين بالنســبة**

**إليكم؟ وكيف يمكن الإفادة من الصلات المتبادلة بين الفلسفة والأدب والتصوف، كما في تجربتكم، في تأسيس علاقة جديدة بالقول الفلسفي بعيدا عن المنزع الابستيمولوجي الجدي؟**

أن تكون الفلسفة هي أسلوب في الرؤية والقراءة من شأنه أن يوسّع مواضيع اهتمامها من الأقاليم النخبوية المتحصّنة في القلاع الأكاديمية إلى الأقاليم الواسعة والرحبة من الحياة العادية لتكون أقرب إلى الهموم البشرية والسجال اليومي. عندما نتحدّث عن معنى الفلسفة فإننا نتحدّث عما هو ليس بفلسفة، تماماً مثلما نتحدّث عن الصحّة فإننا نعرّفها بنقيضها وهو العلّة. هناك مفاهيم ليست بالضرورة قابلة للتعريف، وليس هذا لنقيصة فيها، ولكن على العكس تماماً، هذا راجع لخصوبتها وتشعّبها وحيويتها. كلما كان المفهوم صعب التعريف، كلّما كان محفّزاً على البحث ويدفع إلى التعمّق في المسائل ويساهم بذلك في تشكيل مفاهيم جديدة أو طرح إشكاليات أصيلة. تحديد معنى الفلسفة هو مسألة "تداولية"، أي راجعة للسياقات التاريخية والجغرافية ولطغيان فكرة (مثلاً: المثالية، المادّية، الواقعية، الروحانية..) على روح العصر. وكون الفلسفة تتحدّد بالمواضيع التي تدرسها، فهذا جليّ في اعتنائها بمباحث تتقاطع فيها مع معارف أخرى مثل علم النفس والاجتماع والأدب والدين، فنتحدث مثلاً عن فلسفة العلم، فلسفة الأخلاق، فلسفة الدين، فلسفة الفنّ، فلسفة التاريخ، إلخ.

يبدو لي كتاب جيل دولوز وفليكس غاتاري «ما هي الفلسفة؟» هو أحسن ما عبّر عن هذا التداخل بين المباحث وتحديد الفلسفة كابتكار في المفاهيم أي تشكيل أسلوب نظري وعملي يعتني بقراءة النصوص أو الوقائع من زوايا لها نطاق رؤيتها ورصدها؛ لأنّ الفلسفة ليست مجرّد نسق مغلق تحيل فيه المقولات إلى بعضها البعض في شكل دور يسقط أحياناً في الاستطراد أو المصادرة على المطلوب، بل هي أسلوب في الرؤية وطريقة في الأداء، وأجمل كلمة تنطبق عليها، استعملتها العرب قديماً، وهي غائبة ومغيَّبة، وأقصد بها "الصناعة" (كما كان يقول الفلاسفة العرب قديماً: صناعة الفلسفة، صناعة المنطق، صناعة الشعر، صناعة الطبّ، إلخ.) لما تشتمل عليه من قيم نظرية وعملية تتجلّى في الكياسة والمهارة

وحُسن الأداء. وانفتاح الفلسفة على ما هو غير فلسفي يساهم في تثويرها من الداخل وتساهم هي الأخرى في تجديد الميادين التي تدخل عليها من أبواب الاهتمام النظري والاشتغال المفهومي. وينطبق هذا الأمر على علاقتها بالأدب أو التصوّف مثلاً، لأنها تغذّت تاريخياً من المقولات الأدبية والصوفية وغذّت بدورها هذه الميادين بمفاهيمها ومقولاتها.

لهذا السبب أميل إلى اعتبار العلاقة كشكل تداخلي أو "كياسمي" chiasme بالمفهوم الفينومينولوجي عند موريس ميرلوبونتي. فهناك وحدة ضمنية بين المعارف في صُلب اختلافها المذهبي والمعجمي. فلا يمكن أخذها كجزر متناثرة أي كتخصّصات مغلقة في اكتفاء ذاتي ووهمي، بل لا بدّ من روابط، جليّة أو ضمنية، في شكل "تفاعل"، أي لا بدّ من "جسور" تصل جُزر هذا الأرخبيل المعرفي. ونعرف تاريخياً أنّ الميادين المعرفية (العلمية، الفلسفية، الأدبية، الفنّية، الدينية..) تجدّدت وتنوّعت عندما تفاعلت فيما بينها، فلم يأتِ التجديد فقط من السجالات المذهبية الداخلية، بل جاء أيضاً نتيجة الالتقاء بأفكار أخرى سليلة مجالات مغايرة. مثلاً، عندما عمدت الكنيسة الكاثوليكية في روما بين القرنين 16 و17م إلى التوكيد على وحدها المذهبية والعقائدية لجأت إلى الفنّ وظهر وقتها ما يسمّى بالأسلوب "الباروكي" Baroque في المعمار والفنّ والموسيقى والأدب لضرب الأذهان وشدّ الانتباه بالزخرفة والأشكال الغريبة المفتوحة على الحركة وعلى اللانهائي، وتواقت هذا الابتكار الفنّي مع كثافة الابتكار العلمي والفلسفي. وبالتالي انتقلت العبقرية من الفنّ إلى العلم، من الإبداع الفنّي إلى الاختراع العلمي. ولعلّ تواقت بروز عصر الباروك مع نظرية ليبنتز حول "المونادا" أو الذرّة الروحية كان يحيل، في الحقيقة، إلى حدود هذه النظرية التي اضطرّت إلى اللجوء إلى "الانسجام الأزلي" لإنقاذ الانغلاق الذُرّي للنفس البشرية.

قد تكون هنالك علاقات بين الميادين في شكل "طفرات"، ولكنها حاسمة في تبيان أنّ الفروع المعرفية ليست ذرّات منعزلة، بل هي مجالات متداخلة. ويشهد على ذلك الاستعمال المكثّف لمفهوم "النموذج" أو "البراديغم" paradigme الذي طوّره وجدّده المؤرّخ العلمي توماس كون Thomas Kuhn، فنرى اليوم ميادين

معرفية عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ تلجأ إلى مفهوم "البراديغم" لقراءة التحوّلات الطارئة فيها والصراع الناتج عن القوى المحافظة على النموذج الغالب والقوى المجدّدة التي تعوّل على زواله بتشكيل نموذج جديد. هذا قيظ من فيض لتبيان أنّ المعارف متشابكة، خصوصاً اليوم وأكثر من أيّ وقت مضى. وهذا ما أسعى لتبيانه بإقامة جسور حذرة وحصيفة بين الفلسفة والتصوّف والأدب، حيث يتجدّد كل فرع معرفي بالمفاهيم التي يقتنيها من الفروع الأخرى دون أن يفقد من هويته أو خصوصيته. وفي الواقع، لم يفقد أيّ فرع معرفي من خصوصيته ما دامت له قواعد وهياكل ومعاجم، لكن لتحريك هذه القواعد وتمتين هذه الهياكل وإثراء هذه المعاجم، لا بدّ من شيء برّاني يساهم، بشكل أو آخر، في هذا الإثراء والتنويع.

**ناقشتم مؤخرا [ديسمبر 2011] أطروحة للدكتوراه في الفلسفة حول أعمال ميشال دو سارتو، لماذا دو سارتو؟ وما هي الابدالات المعرفية والمنهجية الفلسفية التي تقدمها أعماله في فضاء فلسفي غربي يضيق بما يعج به من الأسماء التي استأثرت بالشهرة وآخر عربي لم ينتبه إليه بعد؟**

تعود علاقتي بميشال دو سارتو إلى أيّام الدراسة في الجامعة، حيث قرأتُ بشكل مرتجل وعابر ما كتبه خصوصاً حول ميشال فوكو. لكن عندما التحقتُ بالجامعة الفرنسية لتحضير الدكتوراه حول ابن عربي عرفتُ قيمة أفكاره، لأنّه كان قبل كل شيء متخصّصاً في التصوّف المسيحي، وساعدتني أدواته النظرية والفكرية في قراءة التصوّف الإسلامي. ودو سارتو هو الآخر كان مسافراً عبر القارات المعرفية مثلما كان مسافراً عبر القارات الجغرافية، إلى البرازيل والمكسيك وأخيراً الولايات المتحدة حيث شغل منصب أستاذ في جامعة كاليفورنيا. كان مساره مبعثراً (وأعود هنا إلى السؤال الأول من الحوار) من تولّيه الكهانة في الكنيسة الكاثوليكية وانخراطه في الحركة اليسوعية إلى اهتمامه بالتصوّف المسيحي ثم إلى كونه مؤرّخاً اهتمّ بإبتسمولوجيا التاريخ ومشكلة الدين ثم سوسيولوجياً يهتمّ بالحياة اليومية وبمسألة الثقافة والتربية والسياسة والاستهلاك والمدينة.

لقد كان سائراً حائراً بين أقاليم المعرفة ولكن دائماً بالإرادة الجامعة والمهارة العاقلة في إدغام المعارف بعضها في بعض وقراءة الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر ووصل الميادين العلمية فيما بينها، وهنا تكمن قوّته وانسجامه. فهو لم يعتبر هذه الميادين كهويات ينبغي التحصّن فيها بل كحقول في الاشتغال والتداول ومجالات في البحث والدرس. لهذا نراه يقدّم قراءة نقدية وثورية في الدين بحكم شُغله هذا الموقع ككاهن ثم كمؤرّخ. لم يكن دو سارتو معروفاً في بلده ومعترفاً به، وهي شيمة كل مفكّر نادر وفذّ، يشتغل في الهوامش وعلى الحوافّ، ولم يكن معروفاً أيضاً في العالم العربي. لهذا ارتأيتُ أن أشتغل على أفكاره وأعرّفه إلى القارئ العربي من خلال الكتابة والترجمة. لقد كان دو سارتو مفتوناً بالهوامش الصامتة والظلال المنسيّة، وبرز ذلك من خلال اهتمامه بالهنود الحمر وحركات التحرّر في العالم الثالث. والمحاضرة التي ألقيتُها في ملتقى الرشيدية سنة 2010 عنوانها «الأنساق الثقافية بين الإستراتيجية والتكتيكية: النظر الغربي للآخر عند ميشال دو سارتو» كانت تنخرط في هذا الاتّجاه، أي في العلاقة المعقّدة والملتبسة بين الذات والآخر، بين الهوية والغيرية، بين الأدوات الإثنولوجية والعلمية المصاحبة للحملات العسكرية والاستعمارية والمواضيع الميدانية الخاضعة لهذه الأدوات وأقصد بها التجمّعات البشرية المنتمية إلى الثقافات المهمّشة.

لقد استفاد دو سارتو من المناهج الثرية والنوعية الفاعلة في عصره مثل البنيوية والتحليل النفسي والسيميوطيقا والتداولية لتشكيل رؤية واسعة عن علاقة الغرب بذاته وبغيره. وأبرز كيف أنّ العلاقة بالآخر التي كانت قائمة على الاستغلال ارتحلت نحو المجتمع الغربي نفسه عبر الاقتصاد بشيوع الإشهار ودفع الإنسان إلى الاستهلاك إلى حدّ الإسراف والتبذير والسقوط في المديونية. الفكرة البارزة عند دو سارتو هي كيفية التحرّر من نسق لا ينفك عن الانغلاق على ذاته لكن دون مغادرته. لهذا قام باستحداث مفهوم "الاستراتيجية والتكتيكية" ليُبيّن العلاقة الملتبسة والمتوتّرة بين "نسق" (سياسي، علمي، ديني، اقتصادي..) يتميّز بالصلابة والانسجام والتعاضد و"عناصر" تركّبه لا تنفكّ عن التحوّل والتغيّر. يكمن الرهان في إيجاد علاقة جدلية ودينامية بين نسق ثابت وعناصر متحرّكة حتى

لا يتخشّب النسق ويعيق الحركة وحتى لا تتبعثر العناصر وتذهب سُدى. بناءً على هذه الفكرة قام دو سارتو بقراءة التركيبة البشرية في السياسة والاقتصاد والدين والفكر، لأنّ الغالب في هذه التركيبة هو وجود هيكل منظّم ومنتظَم يتجلّى في المؤسسات والبنيات، وعناصر تُشكّله لا تنقطع عن تغييره بقدرما تتغيّر في ذاتها، باعثة فيه الحركة الضرورية لإنعاشه وارتقائه.

أتاحت هذه الفكرة لدو سارتو قراءة حصيفة وجليلة في تاريخ الفكر السياسي والديني وتساعدنا بلا شك في قراءة تاريخنا الفكري أيضاً لنفهم لماذا تحجّرت الإرادات وتصلّبت في هياكل وبنيات وتعيق العناصر من أداء أدوارها في العمل والحركة والتجديد. أسمّي العناصر كل التأويلات والإرادات التي تضطلع بتجديد الواقع ومواكبة الحياة، لأنّ الحياة في جوهرها هي حركة ولا تنفكّ عن التحوّل والتبدّل، وبالتالي الحياة هي ضدّ السكون والثبوت، والمؤسسات البشرية بتركيباتها الذهنية والسلوكية تميل بطبعها إلى التصلّب في بنيات سياسية أو الجمود في موروثات ثقافية أو دينية. هنا تكمن أصالة ميشال دو سارتو، أي في فتح العلاقة بين الإرادة البشرية وتجسّدها التاريخي في الهياكل السياسية والأحكام التراثية على التبادل الدينامي والعطاء الجدلي لتكون هناك ثغرات للتنفّس ولتفادي أن تتلوّث البيئة وأن يختنق الذهن. هل نحن في حالة اختناق ذهننا وتلوّث بيئتنا الذهنية؟ أميل إلى ذلك بحكم أنّ الموروث العربي الإسلامي، في السياسة كما في الدين، هو في غاية التصلّب والتشنّج، منغلق الأبواب والنوافذ، صارت معه العقول متحجّرة والهواء معكّراً. لا بدّ من فتح الأبواب والنوافذ، أي لا بدّ من تجديد الهواء وإيجاد المتنفّس، وأقصد بهذه الاستعارة لا بدّ من تجديد أدواتنا وتقليب أرضيتنا وإعادة ابتكار حياتنا اليومية، بدونها تصبح حياتنا لا معنى لها، حياة لا تُطاق.

**تحتل الدراسات التأويلية موقعا محوريا في أعمالكم، ما هي دواعي هذا الاهتمام بالهيرمينوطيقا؟ وما هي الاضافة التي تمثلها بالنسبة للفلسفة والعلوم الانسانية؟ وهل بالإمكان الاستعانة بالهيرمينوطيقا لتخليص الانسانيات والوقائع الاجتماعية من النزعة الوضعية في نموذج العلوم الانسانية؟**

الهيرمينوطيقا أو التأويلية أو "فنّ التأويل"، وأتفادى فكرة "علم التأويل" لتحاشي النزعة الإبستمولوجية المفرطة، هي أجمل مغامرة فلسفية معاصرة بفضل رائدها هانس غادامير. عندما جعل غادامير التأويلية كفلسفة عالمية، فإنه كان يقصد أن يكون هذا الفنّ المعرفي قابلاً للتوسّع والتطبيق في المجالات الأخرى سواء تعلّق الأمر بالنص أو بالواقع، سواء تعلّق الأمر بالفلسفة أو الدين أو السياسة أو الأدب أو القانون أو الطب النفساني أو الاجتماع البشري. لهذا السبب تتّخذ الهيرمينوطيقا صيغة "فنّ التأويل" الذي ينطوي على الأداة والحُكم، أي الاستعمال الحصيف للوسائل اللغوية والمفهومية والحكم النظري والجمالي المصاحب لها. وحتى العنوان الرئيسي لكتابه العُمدة «الحقيقة والمنهج» (1962) كان عنواناً-إشكالاً، أي إشكالية العلاقة بين الأداة والمعنى أو بين المنهج والحقيقة، والكيفية الحصيفة في عدم تعدّي أحدهما على الآخر.

لهذا اختار غادامير الطريقة الجدلية من أفلاطون إلى هيغل، ولكن دائماً تحت يقظة هايدغر، في الاضطلاع بهذا الفرع المعرفي الذي بدأ الاهتمام به متنامياً في القانون والحقوق كما في الفلسفة والأدب أو في قراءة الظواهر الدينية والسياسية أو في فهم العلل النفسية والأزمات الاجتماعية. التأويلية هي المفتاح الذكيّ والماهر الذي ظفر به غادامير لإعادة تشغيله وفتح خزائن الفكر المعاصر، وفي ذلك يعود إليه الفضل في نفض الغبار عن هذا المفتاح الثمين والذي يُحدث اليوم ثورات جميلة في الفكر والثقافة وطريقة فهمنا للعالم. تكمن مزيّة التأويل في أنّه يبحث عن شيء أثيري ورقيق لمجاوزة الصارم والمتصلّب في البحوث الإبستمولوجية التي تكتفي بالربط البنيوي بين عناصر النسق والكشف عن الأمر الذي يجعل هذه العلاقة ممكنة، هيكلياً وتاريخياً.

يكمن الغرض في الظفر بشيء له دلالة بالنسبة للوعي البشري، شيء يرتقي به في الحسّ كما في الخيال، في الفكر كما في الواقع، شيء لا يكتفي بالتنسيق بل يضطلع بالتحقيق إذا استعملتُ فكرة "التحقيق" بالمعنى العرفاني عند عبد الحق ابن سبعين، التحقيق الذي يجعل من الحقيقة شيئاً مثيراً، مدهشاً، منبّهاً، لأنّ الحقيقة في جوهرها هي النباهة أو اليقظة كما سمّاها غادامير. عندما ننتبه لما يعتمل في الوجود

من حركات وهمسات وإشارات، فإننا لا نبحث فقط عن الأمر الذي جعلها ممكنة أو الطريقة التي ننسّق بها سيميولوجياً بين هذه العلامات الوجودية البارزة، ولكن نرى ما ينبع منها، ما يثير فينا عبرها، ما موقفنا منها، وذلك هو الأهمّ في كل سيرورة تأويلية تتجاوز الهيكل نحو الهيئة، أي تتعدّى النسق نحو الصيغة التي يتّخذها بالنسبة للوعي، في شرطه الإنساني والتاريخي.

**ألا تلاحظون أن ثمة نقصا كبيرا يشوب الدراسات الفلسفية في الساحة الجامعية والفكرية العربية والمتمثل في غياب الاهتمام بالدراسات الهيرمينوطيقية في الوقت الذي صارت فيه المعرفة تعيش الزمن التأويلي كما يقول جون غريش، وأضحت الهيرمينوطيقا ممارسة فلسفية عالمية كما يرى غادامير وجون غروندان، مقابل ما يحظى به التفكيك من إقبال واهتمام بارز؟ ألسنا في المجال العربي بحاجة إلى نقلة نوعية نحو استثمار أدوات العقل الهيرمينوطيقي والظاهراتي في فهم وقراءة النصوص والوقائع؟**

هناك لا محالة نُقص بالمقارنة مع ما تمّ إنتاجه في الغرب، لكن في السنوات الأخيرة بدأ الاهتمام المتنامي بالتأويلية في الساحة الجامعية والفكرية العربية، ولا يمكن حصر كل الكتب والأطروحات الجامعية والترجمات في هذا الميدان. لا يزال المطلب حثيثاً للاهتمام بهذا الفرع المعرفي، وأعتقد أنّ الفكر العربي يجد سهولة في التعامل مع ثقافة التأويل، فهي بارزة في تاريخه المذهبي والفكري، لأنّ التراث الإسلامي زاخر بالمؤلّفات حول التأويل على سبيل الرفع من شأنه والدعوة إليه أو العكس على سبيل التحذير من مخاطره والتشنيع من مبادئه. فهناك ألفة تاريخية بهذا المبحث، ويفسّر هذا الأمر إقبال العديد من الباحثين والجامعيين على الاهتمام به على سبيل إعادة التشغيل والإثارة أو على مستوى المقارنة مع التجارب الفكرية الأخرى وأقصد بذلك التأويل الديني في الثقافة الغربية.

إذا كان الاهتمام بالتأويلية متنامياً في الثقافة العربية بحكم هذا التاريخ الديني والمذهبي (علم الكلام والتفسير)، فإنّ الهيرمينوطيقا المقارنة لا تزال جنينية في نطاقنا، لأنّنا نفتقد إلى معلومات حول الثقافة المسيحية واليهودية ولا نقترب منها

بحُكم الاحتراس اللاشعوري سليل الإيمان الثابت والعقيدة المقنَّنة بعدم الاحتكام إلى مذاهب أخرى. لكن لو تحدّثنا بمنطق البحث والنقد والمسافة المعرفية، فإنّ معرفة تاريخ الثقافة المسيحية واليهودية والمعتقدات الأخرى أمر مهمّ لتوسيع نطاق الهيرمينوطيقا حتى لا تنغلق في الهوية الإسلامية بالتوكيد على نفس البداهات واجترار نفس المقولات.

ولا يمكن معرفة الذات سوى بالتعرّف على الآخر والاستفادة من مهاراته وأفكاره. فأضحت الحاجة الماسّة للتعرّف على أنظمة الاعتقاد المؤسِّسة للثقافة المسيحية واليهودية، لأنّ معرفة الذات تكمن أيضاً في معرفة الآخر، هذا الآخر بمثابة المرآة العاكسة للذات الباحثة عن ملامحها وملاحمها. وإذا كنتُ أستعين في الغالب برمزية المرآة، فليس لغرض نرجسي تتأمّل فيه الذات نفسها عبر الآخر، ولكن لغرض حضاري هو أنّه لا معنى للذات بدون الآخر، لا يمكنها أن تصنع مصيراً لذاتها بدون وجود هوية أخرى تحاورها أو تتنافس معها، وهذه بداهة فلسفية أشار إليها هيغل مثلاً بمقولة «الصراع من أجل الاعتراف». والعقل التأويلي يحفّز على هذه الضرورة الحضارية في الحوار، لأنّ الحوار هو صُلب المبحث الهيرمينوطيقي ولأنّ الحوار هو أكثر من لسان، أي هو ليس فقط باللسان من خلال التخاطب بين البشر، ولكن أيضاً بالتناص عبر المقارنة والإدغام والتمفصل والوصل لتصبح النصوص كالمرايا العاكسة لبعضها البعض، وبالتفاعل عبر الشراكة والمنافسة والمساومة.

**في الاطار نفسه، هل يمكن استثمار العقل التأويلي في مجال دراسة التراث الديني الاسلامي كإبدال للعقل الابستيمولوجي الذي لاتزال أدواته تهيمن على الكثير من النقاد والباحثين العرب المشتغلين بنقد التراث؟**

يبقى العقل التأويلي أحسن وسيلة في قراءة الموروث الديني شريطة أن تكون هذه القراءة نقدية وتجديدية وكاشفة لقيم مختلفة. لأنّ القراءة التي تكتفي باجترار المقولات وتكرار الأحكام لا تضيف شيئاً إلى معارفنا، بل النصوص التي تقرأها هي أوضح منها. إذا كان الغرض هو فقط تفسير المفردات وعرض المفاهيم في أنساق

أو مذاهب على الطريقة المعجمية، فهي قراءة تعليمية وتلقينية مفيـدة في البدايـة ولكنها غير كافية؛ لأنّ المبتغى هو الكشف عن البنيات المتوارية وإظهار المسكوت عنه والمكبوت في غياهب التاريخ أو أغوار الذهنيات، والهدف هـو إبـراز قـيم جديدة ومفاهيم تأسيسية أو تثويرية.

ينخرط العقل التأويلي في هذه المهمّة التي لا تكتفي بالتفسير كما يفعل العقل الإبستمولوجي، بل يتعدّى ذلك نحو الاضطلاع بالمعنى وإنتاج الحقيقـة. لـنفهم المسألة جيّداً: لا يتعلّق الأمر بهجر العقل الابستمولوجي نحو العقل الهيرمينوطيقي، بقدر ما يكمن جوهر السؤال في التكامل بـين التفسـير والتأويـل، أي بـين الابستمولوجيا والهيرمينوطيقا، بحيث الأولى هي أداة والثانية هي توجيـه، الأولى وسيلة تقنية والثانية هي إنارة فهمية. هل بالفعل اكتفى النقّاد والباحثون العـرب بالآلة دون التأويل؟ حاول بعضهم مجاوزة الطرح الابستمولوجي نحو فهم الظاهرة الدينية، لكن ظلّ ذلك محصوراً وهامشياً، وأقصد بذلك أنّ تبنّي المنهج التـاريخي يتطلّب الوقوف على التركيبات أو البنيات لقراءة التشـابكات أو التفـاعلات أو التأثيرات بين السابق واللاحق، لكن لا يلج المنهج التاريخي في عُمق الظـواهر أو صُلب الجواهر، فهو من اختصاص مناهج أكثر ميولاً نحو البحث عن المعنى، وعلى رأسها المنهج الفلسفي الذي اشتقّ منه غادامير التأويلية كطريقة بارزة في الاشتغال على النصوص (تراثية، سياسية، قانونية، فلسفية، أدبية..) ومقاربة الواقع.

لهذا السبب حاول غادامير أن يُقحم المعنى في التاريخ، وعمل بول ريكـور على إدراج الحدث في السرد أو الحقيقة في التاريخ. فالغرض هو إزاحـة الهيكـل الإبستمولوجي بعفويات تأويلية تشقّ في النسق المهيمن جداول تغـذّي الأقـاليم المعرفية وتنعشها بالمياه السائلة بدلاً من الجليد الصلب والبارد. أستعمل اسـتعارة مائية في التفريق بين ما هو بطبعه سائل وفارّ يتخلّل الأنظمة ويتسلّل بين الهياكـل وبين ما هو جامد له ميول نحو الثبوت والتصلّب. إذا كانـت "الاسـتراتيجيات" الإبستمولوجية والأكاديمية تميل بطبعها نحو التثبّـت والانغـلاق النصّـي، فـإنّ "التكتيكات" التأويلية لها القدرة على تليين الصلب وتلطيف الخشن بجعل المعنى في صُلب الضرورة والحوار في مركز العلاقات البشرية المحتدمة.

**حاولتم في كتاب "تأويلات وتفكيكات" فحص الصلات القائمة بين الهيرمينوطيقا والتفكيك، الذي يشغل هو الآخر حيزا هاما من أبحاثكم فما الذي يبرر البحث عن الصلة بينهما إذا استحضرنا أن التأويل فعل إيجاب والتفكيك فعل سلب، الأول توليد للمعنى والثاني نفي وهدم له؟**

هناك اختلاف في المظهر ولكن ائتلاف في الظاهرة، والمظاهر هي غير الظواهر. فالتأويلية تختلف عن التفكيكية في المظهر ولكن ترتبط بها في الظاهرة، وليست التفكيكية سوى مقاطعة من إقليم التأويلية، والتأويلية هي إقليم من قارّة الفينومينولوجيا. صحيح أنّ التفكيكية لا تهتم بإنتاج المعنى كما تضطلع به التأويلية، بل تبحث عن مَواطن خفائه وانعدامه أو إرجائه باللجوء إلى أطيافه أو آثاره. لكن الأمر الجامع بينهما هو أنّ المعنى ليس مسألة عبقرية لها تجلّيات تاريخية في السياسة والدين والعلم والفلسفة، بل هو مسألة الظفر والاستحواذ، أي مسألة سُلطة وصراع من أجل سياسة المعنى وإيالة الحقيقة. لهذا السبب نرى بأنّ غادامير يجعل من "الحوار" صُلب التأويلية (حوار بين النصوص أو الأشخاص أو الثقافات والحضارات) ولكنه ينبّه بأنّ الحوار ليس هو التحوير، ليس مسألة الظفر بالغلبة والعلوّ على الطرف الآخر، بل الحوار هو مسألة تصحيح الأحكام ومراجعة الأخطاء وإكمال المشاريع.

عندما يكون هنالك نص مقابل نص أو شخص أمام شخص أو ثقافة تجاه ثقافة، فإنّ صُلب الحوار هو فهم الآخر؛ والحوار الذي يدّعي إفحام الخصم أو إحراجه أو التغلّب عليه، فليس بحوار أصلاً، بل هو سلطة وعدوان. وهنا تتّفق التأويلية مع التفكيكية التي راحت هي الأخرى تنبش في التربة البشرية لتُبرز بذور التسلّط الموزّعة في المجالات المؤسّسة للتجربة الإنسانية من سياسة ودين وعلم وثقافة. عندما نقول "تفكيك" التراث أو السياسة أو الدين، فإننا لا نقصد الهدم كما يتأوّل البعض المسألة بنظر قصير وزاد معرفي زهيد، بل نقصد به البحث في التراث عن تشابك القوى التي تتكلّم باسمه وتنتج الحقيقة انطلاقاً منه، نقصد به الولوج في السياسة لرؤية الصراع الذي يميّزها والسجال الذي يرتّب مساحتها وإقليمها، نقصد به أيضاً إبراز النزعات المذهبية والطائفية التي تسوس الحقيقة

الدينية بحجبها والحديث باسمها. يتعلّق الأمر، في نهاية المطاف، باقتفاء أثر التــراث أو السياسة أو الدين لتبيان أنّه يضحى طيفاً تحت وطأة التحكّم والاســتحواذ، أي مجرّد هيكل فارغ من مضامينه الأصلية ليعاد ملأ هذا الهيكل بمحتويات مذهبية أو طائفية أو إيديولوجية.

أقصد بذلك أنّ التراث أو السياسة أو الدين يختفي وراء الإرادات التي تدبّره وتتحكّم فيه، يذوب وينصهر، أي يصبح عبارة عن "أثر" يتوجّب الوقوف عليــه والرجوع به إلى بداياته التأسيسية ومصادره التخويلية، أي تلــك المصــادر الــتي خوّلت له بأن يصبح النظام الرمزي الذي يسير وفقه وعي جماعة من الجماعات أو أمّة من الأمم. وهذه الفكرة التفكيكية كانت دأب محمد أركون في قراءة الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية في مَوطن ميلادها وانبثاقها، لأنّها تحوّلت بمرور الزمن إلى "أثر"، أي إلى شيء مادّي مفروغ من شحنته الرمزية وأقصد بــذلك هيكــل منتصب في شكل نصوص أو شعائر أو أنظمة في الاعتقاد والسلوك، ولكنها فارغة من الروح الأصلية المؤسّسة لها لأنّها قامت أصلاً بحجب هذه الــروح والحلــول مكانها. وهو ما قاله أيضاً ميشال دو سارتو في كتابه «وهن الاعتقاد» (منشورات سوي، 1987) بأنّ الدين تعرّض في تطوّره التاريخي إلى استحواذ لتعاليمه وانقلاب عليه باستعمالات لاحقة تخدم مصالح مذهب أو طائفة وإيديولوجيا، فيختفي وراء تراكمات مذهبية أو تشكيلات سياسية واعتقادية تنتهي بالانقلاب عليه والحلــول في مكانه، وهو ما نراه اليوم في أبهى التجليّات، حيث أصبح الدين مجرّد إسم على غير مسمّى، لأنّ الغالب هو الصراع من أجل الهيمنة التي تتجسّد في هذا المــذهب أو ذاك، في هذه الطائفة أو تلك.

يساعدنا التفكيك في فهم هذه الظواهر ويتقاطع في ذلك مع التأويــل، لغــة واصطلاحاً، لأنّ التأويل هو أساساً "الأوْل" بالرجوع إلى بداية التأسيسات ورؤية كيف تراكمت وتعدّدت وتنوّعت وكيف استحوذت عليها قوى وإرادات عــبر التاريخ لتستعملها لأغراض مذهبية وأهداف آنية. فلسنا هنا أمام "هــدم" كمــا يدّعي أعداء التفكيك، لكن أمام ولوج واعٍ وحذر ويقظ في التأسيسات المتشابكة لفكّ أليافها وحلّ عُقدها وتليين خيوطها وتبيان كيف تشكّلت وتعقّدت وأمــنح

للمصدر "ع ق د" كل الأبعاد الممكنة التي ينبغي قراءتها بالأدوات المتاحة، وأقصد بذلك العَقد، العقيدة، الاعتقاد، العُقدة، إلخ. فهي مقولة مبهمة وملتبسة وتحتاج إلى قراءة حصيفة ومنتبهة لإبراز حقيقتها التاريخية والفلسفية والدوافع التي أدّت بها إلى الجمود والتصلّب.

**من ضمن إنتاجات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، صدر مؤخرا كتاب جماعي «فلسفة الدين: مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا» عن دار الامان ومنشورات الاختلاف وضفاف، والذي شاركتم في تأليفه، ما فلسفة الدين؟ ما أهمية هذا المبحث وما الذي يميزه في دراسة الظاهرة الدينية بالمقارنة مع باقي أنماط الدراسة التي اهتمت بالظاهرة ؟ وهل يمكن تأسيس هذا المبحث في الفلسفة العربية المعاصرة؟**

تعتني فلسفة الدين بدراسة ظاهرة المعتقدات والمفاهيم المؤسّسة لهذه الظاهرة مثل الله والروح والغيب. فهي تبقى على نطاق المفاهيم التي تراكمت طيلة التاريخ الديني وتسعى للكشف عن حقيقتها وملابساتها والأمر الذي جعلها ممكنة وطرائقها في إنتاج المعنى والتدليل على الحقيقة. يبدو هذا المبحث قيّماً وحاسماً في تاريخنا المعاصر وأشكر أصدقائي في الرابطة أنهم خصّصوا عدداً من إصداراتها لفلسفة الدين. فهو مبحث قيّم على أكثر من صعيد: 1- البُعد "الجنيالوجي" بالرجوع إلى البدايات التأسيسية للظاهرة الدينية والوقوف على الأمر الذي صدرت منه التجربة الروحية وتجسّدت بعد ذلك في خطاب شفهي ثم كتاب مدوّن ثم في مؤسّسات لها تقاليد وأحكام ومعايير وأعراف؛ 2- البُعد "التاريخي" بدراسة مسار هذه الظاهرة عبر المؤسسات الدينية التي تتحدّث باسمها وتسوس بالاستناد إليها. فالدين ليس مجرّد عشائر أو شعائر، فهو ليس فقط مجتمعات الاعتقاد لها طقوس وعادات، بل هو أيضاً مؤسسات توزيع الاعتقاد والسهر على تدعيمه وتوريثه؛ 3- البُعد "الإيديولوجي" وهو سياسة الدين باستعماله لأغراض أخرى غير تلك التي ينصّ عليها، وتطرقتُ إلى ذلك في الجواب السابق. يتعلّق الأمر في كيفية تحويل الدين إلى أداة في التبرير أو إلى وسيلة ذرائعية لها قيمة نظرية وعملية تعود بالفائدة على القوى أو الإرادات التي تستعملها.

لكن تتعدّى فلسفة الدين الخاصيّة السوسيولوجية والسيكولوجية للظــاهرة الدينية نحو البحث عن البنيات الذهنية والملابسات الوجودية التي تركّبت منها هذه الظاهرة. فهي تلتفّ حول الخاصية المزدوجة التي أشرتُ إليها سابقاً بالاعتماد على ميشال دو سارتو وعنيتُ بها "الإستراتيجية" و"التكتيكية". يتعلّق الأمر بالنظر إلى الكيفية التي أصبح فيها الدين عبارة عن "استراتيجية" أي منظومة مــن العقائــد والشرائع الثابتة؛ وبالنظر إلى الكيفية التي أصبح فيها الدين عبارة عن "تكتيكية" أي مجموعة من التأويلات المتنافسة والإرادات المحتدمة. فالأولى هي شرط إمكان الثانية ولكن لا تقوم بدونها تبعاً لما سمّيته "اللادونية" وهو مصطلح أشتغل عليه بكدّ وعناء في الجزء الثالث من «تأويلات وتفكيكات». أقصد أنّ الدين لا يمكنه أن يظهر أو يتوزّع أو ينتشر دون التفسيرات والتأويلات التي قامت بــإبرازه وتخليــده عــبر التأسيسات المذهبية والتعليلات التشريعية، ولا يمكن لهذه التفسيرات والتــأويلات أن يكون لها سند متين وتخويل معترف به دون الدين كظــاهرة بــدت للــوعي البشري بكل وهجها الروحي والأنطولوجي.

فكرة «الإستراتيجية والتكتيكية» هي الإسم الآخر لما يقال في فلسفة الدين عــن القراءة "الماهوية" والقراءة "الوظائفية": 1- فالقراءة الماهوية أو الجوهرانية تعتني بلــبّ الألباب وأقصد به المقولات الغالبة والمؤسِّسة (الله، النبيّ، الكتاب، الغيب..) لأنّها تعتني بالأمر الذي هو "جوهر" المسألة وأسّ المعادلة: مثلاً الله والعلاقة به، فردياً أو جماعيــاً، كذلك قضية الإيمان والإلحاد، مسألة الربوبية واللاأدرية، معضلة التعالي transcendance والمحايثة immanence أو التنزيه والتشبيه إذا استعملنا المعجم الكلامي، إلخ؛ 2- أمّــا القراءة الوظائفية فإنّها تعتني بموقع هذه الماهيات الدينيــة في الســيرورة التاريخيــة وفي الاندماج الاجتماعي، فهي تضطلع بالتصوّر البشري لها: كيف يتمثّل الأفراد موضوع اعتقادهم؟ كيف يشكّلون حوله منظومة من القيم والرموز يحتكمون إليها في قراراتهم؟ بأيّ معنى يترجمون هذا التمثّل الذهني أو التصوّر النظري إلى سلوك عملي وتأســيس ملموس في التركيبات الاجتماعية من سياسة ومعرفة وفنّ ولغة؟

هذا باختصار محور فلسفة الدين التي أضحت ضرورة معرفيــة ونقديــة في راهننا لغربلة كل الأفكار والمقولات التي تكاثرت بشكل فوضوي ومبهم يتعــذّر

التمييز بينها، نظراً لكثرة المراجع المذهبية التي تستند إليها. فالغرض هو جعل كل هذه الأفكار والمرجعيات على محكّ القراءة المحايدة والصارمة لترى، من الخارج وبمسافة إبستمولوجية وهمّة تأويلية، كيف تشتغل وتتوزّع وكيف تسود وتهيمن. يتعلّق الأمر بدراسة الدين كظاهرة وبالمذاهب كتجليّات وليس كماهيات مفارقة أو جواهر ثابتة لأنّ ذلك مستحيل بحكم أنّ الدين له تاريخ ونظام وتأسيس، وبحكم أنّ المذاهب هي الأخرى نتاج إرادات وقوى. فلا يمكن إضفاء القداسة عليها، بل هي تشكيلات بشرية بالكدّ والجهد والاجتهاد، وهو ما أشرتُ إليه بكلمة "الصناعة"، أي أنّ هذه التأويلات المذهبية هي صناعات، فيمكننا الحديث عن صناعة التفسير، صناعة الفقه، صناعة الأحكام، مثلما تحدّث العرب قديماً عن صناعة الفلسفة وصناعة الطبّ وصناعة المنطق. ومن يقول "الصناعة" فهو يستحضر الفعل الذي يبني ويؤسّس ويستحضر الكفاءة وحُسن السليقة، لأنّ الأمر يتعلّق بمواهب يتمّ تجسيدها وليس بإملاءات مقدّسة كما لو تعلّق الأمر بوحي يوحى. لهذا توجّب "نزع القداسة" désacralisation عن هذه "الكفاءات" التي هي صناعات، ومقولة الصناعة كمفهوم فلسفي هي جديرة بإحداث هذه الثورة ضدّ القدسنة، لأنّ ما تمّ تثبيته تاريخياً في معاجم، ما تمّ الإقرار به من أحكام، ما تمّ الإجماع عليه من حقائق، هي أبنية وتشكيلات، أي صناعات وفقط.

**ما هو تقييمكم للراهن الثقافي عموما ولوضع الفلسفة في الفكر العربي المعاصر خصوصا؟ وما تصوركم لمداخل الابداع والتجديد في الفلسفة العربية؟**

عندما نتحدّث عن الراهن الثقافي ووضع الفلسفة فإننا غالباً ما نقارب ذلك بنقيضين: فإمّا نتشاءم باستعمال عبارات القحط والأزمة والبؤس؛ وإمّا نتفاءل ونستعمل كلمات الإشعاع والازدهار، وفي كلتا الحالتين يتعلّق الأمر بحُكم خاطئ لا يرى في الواقع كما هو ولكن كما ينبغي أن يكون. إذا بقينا على مستوى "ما هو عليه الواقع" فلا ننكر بأنّ هناك إرادات تسعى لابتكار مفاهيم وتأسيس قواعد وتشكيل مقولات تعبّر عنها مشاريع شهيرة من عبد الرحمن بدوي إلى طه عبد الرحمن مروراً بمحمد عزيز الحبابي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وعلي

حرب وجورج طرابيشي وفتحي التريكي. فهي إرادات جادّة وحازمة نذرت على نفسها الاضطلاع بالمهمّة الشاقّة والصعبة في تجديد أو نقد أو مراجعة أو تفكيك الفكر العربي الإسلامي. لكن يأتي تشاؤمنا من كون هذه الصروح المعرفية والأكاديمية ظلّت فاعلة على مستوى النظرية وليس على مستوى الواقع الذي نراه بأزماته ومفارقاته وهشاشته. فيمكن مثلاً بناء أجمل النظريات السياسية والاجتماعية كما فعل جون جاك روسو في زمانه، لكن كان الواقع هشّاً ومريراً يتميّز بالفقر على المستوى الاقتصادي والاستبداد على الصعيد السياسي.

تبقى المعضلة في كيفية تحويل الأفكار إلى أساليب في العيش وطرائق في الحكم. طبعاً لا يتعلّق الأمر باستنساخ "الجمهورية" الأفلاطونية أو "المدينة الفاضلة" الفارابية حيث يكون الفيلسوف هو المشرّع والحاكم. هذا جميل على مستوى النظرية ولكن يفتقد إلى الحصانة والمتانة على صعيد الواقع. الفلسفة في الوطن العربي هي مدرسية، أكاديمية، تلقينية لم تستطع أن تجد "همزة الوصل" بين النظري والعملي، بين الهموم الفكرية والمآزق الواقعية في السياسة والدين والاجتماع. ينأى الفلاسفة بأنفسهم عن هذا الدور قائلين بأنّ الحركات الاجتماعية هي من اختصاص السوسيولوجي أو عالم النفس والتربية وليس من أولوية الفيلسوف الذي يكتفي بتحويل الواقع إلى مقولات مجرّدة. أظنّ بأنّ هذا هو الوهم عينه لأنّ الفيلسوف لا ينعزل عن واقعه، فهو يعيش فيه ويتعرّض لتحوّلاته ويتأثّر بمشكلاته، فلا يمكنه إيعاز الواقع إلى أصحاب الميدان من علماء الاجتماع والنفس والتربية. كفرد في المجتمع، الفيلسوف معني هو الآخر بما يدور حوله وفي عُقر داره، أي في مجتمعه وبيئته.

لكن يأتي الفرار من الواقع من كون الفلسفة التي ورثناها عن أوروبا هي فلسفة "تجريدية" في جوهرها، بينما الفلسفة كما تُمارس في أمريكا (أو العالم الأنجلوسكسوني عموماً) هي فلسفة "تجريبية" لها ارتباط وثيق بالواقع كما تُبرزه فلسفة اللغة أو البراغماتية. مثلا هناك اهتمام نادر، بل شبه منعدم، بفلسفة الفعل. ما سبب ذلك؟ هناك اهتمام عابر بالممارسات البشرية أي الأفعال في أدائها؟ فقط في العالم الأنجلوسكسوني هناك اهتمام بارز وموثّق بفلسفة الفعل، بينما الثقافة

العربية الإسلامية هي ثقافة "النص" كما أوضح نصر حامد أبو زيد وكان له نصيب من الحقّ. نحن "كائنات نصيّة" بحكم تاريخنا "النصّي" (الشعر، البلاغة، القرآن..) ولنا علاقة معقّدة، ملتبسة، فرارية، من الواقع. فترانا نحتفي مثلا بالإنسان في النصوص (آيات، قصائد) ولكن نهجره في الواقع إذا كان معوزّاً ومهمّشاً أو نقدّسه إذا كان صاحب قرار، وفي كلتا الحالتين لا وجود له سوى كوجود بالقوّة كما يقول أرسطو. وهنا أدرك بول ريكور مثلاً أهمية الانتقال من "النص" إلى "الواقع" تبعاً لكتابه الشهير «من النص إلى الفعل: محاولات هيرمينوطيقية» (منشورات سوي، 1986).

لكن ماذا يدرس الفيلسوف في الواقع إذا كان السوسيولوجي أو السيكولوجي أو التربوي يغنيه عن ذلك بدراسات ميدانية ومسوح بحثية؟ ما يمكن أن يضيفه إلى الرصيد المعرفي؟ يمكن على الأقل تشكيل وعي بالواقع يحرّرنا من الوعي المفرط بالنص الذي نحن مسجونون في أليافه وشبكاته. حاول ماركس الاضطلاع بهذه المهمّة باستعمال أدوات فلسفية لكنه استسلم في الأخير إلى العلموية الرائدة في عصره بمحاولة تأسيس مباحث في الاجتماع والاقتصاد لها القدرة على قراءة شيفرة الحركات الاجتماعية. هناك في الثقافة الفلسفية العربية محاولات في تجديد التفلسف بمجاوزة "النص" نحو "الفعل" أو "العمل" كما يصطلح بعضهم ذلك، لكن هذا التجاوز يظلّ هو الآخر حبيس النص. أقصد بذلك أنّ هناك نواة صلبة في التقاليد الكتابية هي ما تراكم عبر التاريخ الإسلامي من نصوص تستلهم من نصّ واحد وهو النصّ المؤسِّس. لكن يقتضي الفعل أن نستلهم من الواقع الحيّ، لأنّ الفعل هو فعل عفوي، فوري، آني، مرتبط بالسياق التداولي، لأنّه فعلي أنا، فعلك أنت، وليس فعل الملهم الأوّل مهما قلّدته أنا أو قلّدته أنت. حتى التقليد هو فكرة سقيمة ومستحيلة، لأنّ من يقلّد، حتى وإن تطابق فعله مع فعل المقلَّد، فهو دائماً فعل آني وحاضر، ينبع هنا والآن، في هذا الظرف وليس في ذلك الظرف العريق، نظراً للاختلاف في المستويات والتميّز في الملابسات.

فالفعل يقتضي أن نستعمل العقل بدلاً من النص، حتى وإن كان النص هو اللوحة الخلفية والخفيّة التي تدبّر، بشكل متوارٍ وصامت، ما نفعله. لكن تبقى

حصّة العقل في توجيه الفعل كبيرة على العموم، وضـئيلة في سـياقنا العربـي الإسلامي. بل جرى أيضاً "تنصيص" العقل بالاحتفاء به والإكبار من شأنه عـبر الذِكر الحكيم أو القصيدة الشعرية، لكن وجوده كحـاكم وموجّـه في الـدين والسياسة والاقتصاد والمعرفة، فهو لعمري الأمر الهزيل. لأنّ الواقع يشهد عكـس ذلك، بأنّ الاحتكام يظل إلى النص أو العصبية أو شحنة العواطف والانفعـالات. وبالتالي تغييب الفعل جاء نتيجة تغييب العقل، ولا يستطيع الفعل بالتالي تسـنين القوانين بذاته ولذاته، لأنّها نابعة من صُلب عفويته وتأسيساته، بـل يحـتكم إلى قوانين أو أحكام هي تأسيسات لأفعال أخرى، ماضية وعريقة. ربّما هـذا هـو الوجه الغائب أو المغيَّب في الإبداع الفلسفي للثقافة العربية، والذي يتطلّب إعـادة قراءة المعادلة الثلاثية «النص-العقل-الفعل» بشكل محايد واسـتطلاعي ونقـدي للوقوف على مَواطن الحجب ومكامن الإقصاء.

# المراجع

## 1 - بالعربية:

السيّد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو**، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994.

عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية. إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**. المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997.

عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عوّاد علي، **معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة**، المركز الثقافي العربي، 1990.

سامي أدهم، **تشميل ما بعد الحداثة**، دار كتابات، بيروت، 1998.

محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل. في الفلسفة النقدية المعاصرة**، إفريقيا- الشرق، بيروت، الدار البيضاء، 1998.

عبد العزيز بن عرفة، **الدال والاستبدال**، المركز الثقافي العربي، 1993.

مجموعة من الباحثين، **لغات وتفكيكات مع جاك دريدا**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1998.

فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1985.

فتحي التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، 1993.

علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، 1993.

علي حرب، **الممنوع والممتنع**، المركز الثقافي العربي، 1995.

علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**، دار الطليعة، 1994.

علي حرب، **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، 1998.

علي حرب، **الحداثة وما بعد الحداثة**، البحرين الثقافية، عدد 23، يناير 2000.

عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدّبة: من البنيوية إلى التفكيك**، عالم المعرفة، عدد 232.

خليل أحمد خليل، **مداخل الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، 1997.

محمد حافظ دياب، **جاك درّيدا ومغامرة الاختلاف**، مجلة نزوى، عدد 23، عُمان، مايو 2000.

فؤاد زكريا، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، 1996.

محمد سليمان، **دراسات في الفلسفة الأوروبية**، دار علاء الدين، 1997.

محمد الشيخ وياسر الطّائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة، 1996.

مطاع صفدي، **إستراتيجية التسمية: في نظام الأنظمة المعرفية**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، مركز الإنماء القومي، 1990.

عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفسلفي المعاصر**، دار توبقال، 1991.

عبد الله الغذامي، **آفاق ما بعد الحداثة**، مجلة علامات، عدد 201، مجلد 5، يونيو، 1996.

نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة، 1997.

## 2 – بالأجنبية (فرنسية، إنجليزية، ألمانية):

Baudrillard (Jean), **L'échange symbolique et la mort**, Gallimard, 1976.

Baudrillard, **Simulacres et simulation**, Paris, Galilée, 1981.

Baudrillard, **La Transparence du mal**, Paris, Galilée, 1990.

Baudrillard, «**Au-delà de la fin**», *les Humains associés*, n°6, 1995.

Balkin (J.M), «**Being Just with Deconstruction**», *Social and Legal Studies*, n°393, 1994.

Behler (Ernst), «**Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation**», *Southern Humanities Review*, Summer, 1987.

Bennington (Geoffrey), **Legislations. The Politics of Deconstruction**, London-New York, Verso, 1994.

Bennington, **Interrupting Derrida**, London, Routledge, 2000.

Bennington, «**Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)**», The Oxford Literary Review, vol.10, 1-2, 1988.

Bleicher (Josef), **Contemporary Hermeneutics** (Berkeley: University of California Press, 1982).

Bollown O.F, **Studien zur Hermeneutic**, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, r.l: 1982, t.2: 1983.

Bouveresse (Jacques), **Herméneutique et linguistique**, Paris, éd. De l'Eclat, 1991.

Boyer (Philippe), «**Déconstruction: le désir à la lettre**», Change, n°2, 1969.

Caputo (J.D), **Deconstruction in a Nutshell**, New York, Fordham Univ. Press, 1997.

Certeau (Michel de), **La Fable mystique**, Paris, Gallimard, 1982.

Certeau (Michel de), **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**, Paris, folio/essais, Gallimard, 1987.

Certeau (Michel de), **L'écriture de l'histoire**, Paris, Gallimard; 1975.

Cometti (Jean-Pierre) (éd), **Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences**, Combas, l'Eclat, 1992.

Cometti (éd), **La modernité en questions: de Richard Rorty à Jürgen Habermas**, éd. Du Cerf, 1998.

Couturier (F), **Herméneutique: Traduire, interpréter, agir, (Essais sur Heidgger et Gadamer)**, Montréal, Fides, 1990.

Cravetto (Maria Letizia) (éd), **A partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières**, Collège international de philosophie, *Rue Descartes*, n°25, Paris, PUF, 1999.

Davidow (Adam), «**Gadamer. The Possibility of Interpretation**», University of California, Sabta Cruz.

Delacampagne (Christian), **Histoire de la philosophie au XXe siècles**, Paris, Seuil, 1995.

Deledalle (G), **La Philosophie américaine**, Bruxelles, de Boeck-Université, le point philosophique, 1993.

Deleuze (Gilles), **Foucaut**, Paris, éd de Minuit, 1986.

Derrida (Jacques), **Marges de la philosophie**, Paris, les éditions de Minuit, 1972.

Derrida, **De la Grammatologie**, Paris, les éditions de Minuit, 1967.

Derrida, **La Voix et le phénomène**, Paris, PUF, 1967.

Derrida, **L'Ecriture et la différence,** Paris Le Seuil, 1967.

Derrida, **Positions**, Paris, les éditions de Minuits, 1972.

Derrida et Pierre-Jean Labarrière, **Altérités**, Paris, éditions Osiris, 1986.

Derrida, «**The Deconstruction of Actuality**», Radical Philosophy, 68, 1994.

Derrida, «**Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer**», *revue internationale de philosophie*, 151, 1984, face4, Herméneutique et Néo structuralisme. Derrida - Gadamer - Searle, Université de Bruxelles/PUF.

Descamps (Christian), **Les Idées philosophique contemporaines en France**, Paris, Bordas (Philosophie présente), 1986.

Descombes (Vincent), **Le même et l'autre**, Paris, Minuit, 1979.

Dicenco, **Hermeneutics and the Discourse of truth. A study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur**, Charlottesville, University Press of Virginia, 1990.

Dosse (François), **Histoire du structuralisme**, tome I: Le champs du signe, 1945-1966; Le chant du cygne, 1967 à nos jours, Paris, La Découverte, 1992.

Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), **Michel Foucault. Un parcours philosophique**, Paris, Gallimard, 1984.

Evans (J.C), **Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of voice**, Univ. of Minnesota Press, 1991.

Evrard (Franck), **Michel Foucault et l'histoire du sujet on Occident**, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

Ferrié (Christian), **Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida**, Paris, Kimé, 1998.

Foucault (Michel), **Les Mots et les choses**, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault, **L'Archéologie du savoir**, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault, **L'Ordre du discours**, Paris, Gallimard, nrf, 1992.

Foucault, **Dits et Ecrits**, 4 volumes, 1954-1988, Pari, Gallimard, 1994.

Frank (Manfred), **Qu'est-ce que le Néo-structuralisme?** Les Editions du Cerf, 1989.

Druchon (Pierre), **L'Herméneutique de Gadamer: platonisme et modernité**, Paris, éd. Du Cerf, 1994.

Gadamer (Hans-Georg), **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**, Tübingen, 1960; tra. Française, **Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique**, edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

Gadamer, **l'Art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et traduction philosophique**, Paris, Aubier-Montainge, 1982.

Gadamer, **l'Art de comprendre. Ecrits II: Herméneutique et champs de l'expérience humaine**, Paris Aubier, 1991.

Gadamer, **La philosophie herméneutique**, Paris, PUF, 1996.

Gadamer, **Le problème de la conscience historique**, Paris, Seuil, coll. «traces écrites», 1996.

Gadamer, **Langage et vérité**, Paris, Gallimard, 1995.

Gadamer, **Herméneutique et philosophie**, Paris, éd. Beauchesne, 1999.

Giard (Luce), (éd), **Le voyage mystique: Michel de Certeau**, Paris, éd. Du Cerf, 1988.

Giard (éd), **Michel de Certeau**, Paris, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, 1981.

Giovannangeli (Daniel), **Ecriture et répétition. Approche de Derrida**, Paris, UGE, 1979.

Greisch (Jean), **Herméneutique et grammatologie**, Paris, éd. Du CNRS, 1977.

Greisch (J), **L'âge herméneutique de la raison**, Paris, éd. Du Cerf, 1985.

Greisch (J) et Kearney (Richard) (éds), **Paul Ricoeur: les metamorphoses de la raison herméneutique**, Paris, éd. du Cerf, 1991.

Grenz (S.J), **A Primer on Postmodernism**, Grand Rapids: Cambridge University Press 1995.

Grondin (Jean), **L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, Paris, Vrin, 1993.

Grondin (Jean), **L'Universalité de l'herméneutique**, Paris, Paris, 1993.

Grondin (Jean), **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, Paris, éd, du Cerf, La nuit surveillée, 1999.

Grondin (Jean), «**La Définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction**», *Archives de philosophie*, n°62, 1999.

Grondin, «**L'Universalité de l'herméneutique et de la rhétorique**», *Revue internationale de philosophie*, n°54, 2000.

Habermas (Jürgen), **Le Discours philosophique de la modernité**, Paris, Gallimard, 1988.

Hall (D.L), **Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism**, Albany: State University of New York Press, 1994.

Hottois (Gilbert), De la Renaissance à la postmodenité, Bruxelles, De Boeck-Université, le point philosophique, 1998.

Hottois (G) et Weyembergh M, (éds), **Richard Rorty.Ambiguïtés et limites du postmodernisme**, Paris, Vrin, 1994.

Hottois (G), **L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine**, Bruxelles, éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 1979.

Howard (R.H), **Three Faces of Hermeneutics. An Introduction to current Theories of Understanding**, Berkley/Los Angeles/London, California University Press, 1982.

Hoy (C.D.) (éd), **Michel Foucault. Lectures critiques**, Paris-Bruxelles. De Boeck-Université, 1989.

Huneman (Philippe) et Kulich (Estelle), **Introduction à la phénoménologie**, Paris, Armand Colin, 1997.

Ihde (D), Silverman (H), (éd), **Hermeneutics and Deconstruction**, State University of New York Press, 1985.

Ineischen H, **Philosophische Hermeneutik**, Munchen/Freiburg, 1991.

Jones (Douglas), «**Defusing Gadamer's Horizons**», *Premise*, Volume2, Number 8, September 27, 1995.

Kellner (Douglas), **Jean Baudrillard: from Marxism to Postmodernism and Beyond**. Cambridge: Polity Press, 1989.

Kofman (Sarah), **Lectures de Derrida**, Paris, Galilée, 1984.

Kolenda (k), **Rorty's Humanistic pragmatism**, Tampa: University of South Florida Press, 1990.

Kristeva (Julia), **Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse**, Le Seuil, 1969.

Kristeva, **La Révolution du langage poétique**, Paris, Seuil, coll. «Point», 1985.

Kuhn (Thomas), **La Structure des révolutions scientifiques**, Paris, Flammarion, 1983.

Laruelle (François), **Les philosophies de la différence**, Paris, PUF, 1986.

Laruelle, **Machines textuelles, Déconstruction et libido d'écriture**, Paris, Seuil, 1976.

Lawlor (L), **Imagination and Chance: the Difference between the thought of Ricoeur and Derrida**, Albany, SUNY Press, 1992.

MacIntyre (Alasdair), «**Contexts of interpretation: Reflections on Hans-Georg Gadamer's Truth and Method**», Boston University Journal, 27 (1) (1976).

Madison (Gary Brent), «**Coping With Nietzsche's Legacy: Rorty, Derrida, Gadamer**», *Philosophy Today* (Winter 1991).

Michelfelder P & Plamer R.E (eds) **Dialogues and Deconstruction. The Gadamer - Derrida Encounter**, New York, Sunny Press, 1989.

Molino (Jean), «**Aprés l'herméneutique. Analyse et interpretation des traces et des oeuvres**», *Horizons philosophiques*, vol.7, n°2, 1997.

Mongin (Olivier), **Paul Ricoeur**, Paris, Seuil, 1994.

Mouffle (Ch) (ed), **Deconstruction and Pragmatism**, Nueva York, Routledge, 1996.

Nealon (J.T), **Double Reading. Postmodernism after Deconstruction**, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1993.

Norris (Christopher), «**Deconstruction Against Itself: Derrida and Nietzsche**», Diacritics, n°4, winter 1986.

Phillips (James), «**Key Concepts: Hermeneutics**», *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, Number 3.1 (1996).

Pöggeler (O), **Hermeneutische Philosophie**, München, 1972.

Rey (Jean-Miche), **L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche**, Paris, Seuil, 1971.

Ricoeur (Paul), **Le Conflit des interprétations**. **Essais d'herméneutique**, Paris, Seuil, 1969.

Ricoeur, **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**, Paris, Seuil, 1986.

Ricoeur, **Temps et récit, I, II, III**, Paris, Seuil, 1983, 1984 et 1985.

Rorty (Richard), **L'Espoir au lieu du savoir**, Paris, Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1995.

Rorty, **Conséquences du pragmatisme**, Paris, Seuil, 1993.

Rorty, **Contingence, ironie et solidarité**, Paris, Armand Colin, 1993.

Rorty, **L'Homme spéculaire**, Paris, Seuil, 1990.

Rorty, **Science et solidarité**, Paris, éd. De l'Eclat, 1990.

Rorty, «**Deconstructionist Theory**», *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol.8, **From Formalism to Poststructuralism**, Cambridge University Press, 1995.

Ruby (Christian), **Les Archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard**, Paris, Félin, 1989.

Schleiermacher (Friedrich), **Herméneutique**, Genève, Labor & Fides, 1987.

Sheridan (Alan), Discours, sexualité et pouvoir, Bruxelles, Mardaga, 1989.

Silverman (H.J.) & Aylesworth (G.E), **The Textual Sublime. Deconstruction and Its Differences**, Albany, SUNY Press, 1990.

Silverman H.J. (ed), **Continental philosophy IV: Gadamer and Hermeneutics**, Routledge, 1991.

Siscar (M), **Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie**, Paris, L'Harmattan, 1998.

Sokal (Alan) et Bricmont (Jean), **Impostures intellectuelles**, Paris, Odile Jacob, 1997.

Staquet (Anne), **La Pensée faible de Vattimo et Rovatti: une pensée fable**, Paris, L'Harmattan, 1996.

Steinmetz (R), **Les Styles de Derrida**, Bruxelles, De Boeck-Université, 1994.

Szondi (Peter), **Einführung in die literarische Hermeneutik**, Frankfur, Suhrkamp, 1975.

Teigas (D), **Knowledge and Hermeneutic Understanding. A ready of the Habermas-Gadamer Debate**, Associated University Press, London, 1995.

Tort (Michel), "**De l'interprétation ou la machine herméneutique**", *Les Temps modernes*, n°237, février-mars, 1966.

Warnke (Georgia), **Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason**, Polity Press Basil Blackwell, Ltd, 1987.

Vatimo (Gianni), **Au-delà de l'interprétation: la signification de l'herméneutique pour la philosophie**, Bruxelles, éd. De Boeck-Université, 1997.

Vatimo (G.), **La Fin de la modernité: mihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne**, Paris, Seuil, 1987.

Weinsheimer (Joel), **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method**, New Haven,: Yale University Press, 1985.

Zima (Pierre), **La Déconstruction: introduction critique**, Paris, PUF, 1994.

Zine (Mohammed Chaouki), «**La Stratégie du texte: une approche philosophique**», *Madarat*, Tunis-Tunisie, vol. VI, n°11-12, été-automne, 1999.

Zine (M.C.), «**La dimension universelle de la pensée herméneutique**», *Le Tract*, Université du Québec à Trois-Rivières, Canada, vol. I, n02, automne, 2000.

Zine (M.C.), «**L'Universalité de la pensée herméneutique chez Gadamer**», *Res Publica*, Université de Paris XII (Val-de-Marne), n°25, Juin 2001, PUF, Paris.

# دليل المقالات

بعض المقالات الواردة في هذا الكتاب تمّ نشرها سابقًا في مجلاّت أو جرائد ونشير إلى تواريخ نشرها وكذا المجلاّت أو الجرائد المنشورة فيها.

- "الهيرمينوطيقا: مفتاح التأويل أمام أقفال التراث" مجلّة فكر ونقد، السنة الثالثة، عدد 28، أبريل 2000 (الرباط-المغرب).
- "الفينومينولوجيا والتأويل: بين المعنى والفهم"، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، عدد 16، فبراير 1999.
- "أقيانوسية التجربة العرفانية"، مجلة كتابات معاصرة، عدد 35، تشرين الأول/تشرين الثاني، 1998 (بيروت/لبنان).
- "مشهد الصوت والكتابة" مجلة كتابات معاصرة، عدد 38، آب/أيلول 1999.
- "الخطاب وتجربة الفكر"، مجلة كتابات معاصرة، عدد 38، آب/أيلول 1999.
- "التفكيك: على هامش المعنى والحضور"، مجلة التبيين، عدد15، سنة 2000 (الجزائر).
- "الوحدة والتشتت: لارويّل في مواجهة درّيدا"، مجلة كتابات معاصرة، عدد 39، كانون الأول/1999، كانون الثاني، 2000.
- "صناعة الإيهام النصّي"، مجلة كتابات معاصرة، عدد 43، آذار/نيسان 2001.
- "إستراتيجية الإيهام"، مجلة كتابات معاصرة، عدد 37، أيار/حزيران 1999.
- "مفاتيح في قراءة الواقع"، جريدة المستقبل، الجمعة 25 آب 2000.
- "من الفكر النقدي إلى الفكر الراديكالي"، الجمعة 8 حزيران 2001.

# تأويلات وتفكيكات

بين دفتي هذا الكتاب فصول ومحطّات في الفكر الغربي المعاصر تزاوج بين الطرح الأكاديمي والقراءة النقدية حيث لم نراع فيها التسلسل المنطقي بين السابق واللاّحق أو التدرّج الكرونولوَجي بين الماضي والحاضر أو الهوية الفلسفية بين الاختلافات الجغرافية والتاريخية والفكرية كما هو الحال مع ڤاتيمو الإيطالي أو غادامير الألماني أو رورتي الأميركي وبقية الفلاسفة الفرنسيين الوارد ذكرهم هنا. الشيء الوحيد الذي يمكن الانتباه إلى تطوّره وتحوّله أو انبجاسه وصيرورته هو مسألة «المعنى»، إذ يتدرّج هذا الأخير من التّنظير الفلسفي والمعالجة الفكرية في الهيرمينوطيقا (ڤاتيمو، غادامير، ريكور) إلى الانعدام أو الاندثار شبه الكلّي في «هبريالية» بودريار مرورًا بسياقات التمظهر والتجلّي (دو سارتو) أو المأسسة والتلاحم مع الخطاب (فوكو) أو التحوّل والانخراط في العقل العملي (رورتي) أو التّلاشي والتمفصل مع اللاشعور واللامعنى (دريدا ولارويّل). لكن ليس المعنى هو المفهوم الرئيسي في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، لأنّ هذا الأخير حافل بجُملة من المفاهيم جرى تداولها ومعالجتها ودراستها حسب الأولويات والإستراتيجيات، لكن يبقى «المعنى» مع ذلك صُلب التفكير الفلسفي الغربي، لأنّه غالبًا ما ركّز هذا التفكير على قضية المعنى في الوجود والتاريخ والذاكرة والإنسان والتفت إلى نقيض المعنى ليفهم المعنى ويكتنه أسراره ويسبر أغواره كما هو الحال مع ماركس أو نيتشه أو فرويد، ليرتقي هذا النّبش في مداخل المعنى إلى درجة التنظير والكتابة والزحزحة والتفكيك مع فوكو أو دولوز أو دريدا أو لارويّل أو بودريار.


## محمد شوقي الزّين

كاتب وأكاديمي. دكتور في الدراسات العربية الإسلامية من جامعة بروفونس (2004)؛ دكتور في الفلسفة من جامعة أكس – مرسيليا (2011). أستاذ محاضر في الفلسفة بجامعة تلمسان (الجزائر). عضو باحث في مخبر «الفينومينولوجيا وتطبيقاتها» (جامعة تلمسان). من أهم مؤلفاته: «إزاحات فكرية» (2008)، «الإزاحة والاحتمال» (2008)، «الذات والآخر» (2012)، «الثقاف في الأزمنة العجاف» (2013)، ط2 (2015).


▪ صدر له عن ضفاف:








ISBN: 978-614-02-1357-9

ISBN: 978-9938-90-237-2









منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان – الرباط



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.neelwafurat.com - www.nwf.com